

# شرح المصطلحات الفلسفية الإسلامية الثنائية بين التلازم والتناقض

إعداد

د/ صفيه العدوي خليل

مدرس بكلية الآداب - جامعة بني سويف

الناشر

دار المصطفى للنشر والتوزيع





# شرح المصطلحات الفلسفية الإسلامية

الثنائية بين التلازم والتناقض

إعداد

د / صفيه العدوي خليل

مدرس بكلية الآداب - جامعة بنى سويف

الناشر

دار المصطفى للنشر والتوزيع

رقم الإيداع بدار الكتب

٢٠٠٧ / ٢٠٢٣٣

الترقيم الدولي

I . S . B . N

977 – 6093 – 79 – 5

دار المصطفى للنشر والتوزيع







## مقدمة

قد يقال أن المصطلحات هي الحجر الأساسى لبناء أى علم ،  
فلكى نفهم أى علم من العلوم لابد من معرفة المصطلحات التى ينطوى  
عليها هذا العلم . فالكثير ممن يقرأون النصوص الفلسفية قد يخطئ فى  
المعنى دون أن يدري ، فلكى نفهم المعنى الحقيقى لهذه النصوص لابد  
من التعرف على المعنى الأدق لكل مصطلح لمعرفة ما يحويه من  
معنى، وما يقابله من مصطلح آخر سواء كان متلازماً أو متناقضاً .

والنصوص الخاصة بالمفكر أو الفيلسوف لابد أن تتطوى على  
مصطلحات ، ومفهومها يتوقف على المعنى الحقيقى للنص ، ولكى نفهم  
معنى الفلسفة الإسلامية وقضاياها وموضوعاتها ومسائلها لابد من  
معرفة المصطلحات الفلسفية الإسلامية ، فالتعرف على آراء وأفكار  
ومبادئ المفكرين والفلاسفة يتبين من خلال ما يحويه آرائهم  
ونصوصهم من مصطلحات تدل على ما يعنيه هؤلاء من أغراض  
ومقاصد .

وهدفنا من هذا البحث هو التركيز على شرح المصطلحات  
الفلسفية الإسلامية الثنائية التى تجمع ما بين التلازم والتناقض .  
فلو تحدثنا مثلاً عن القضاء والقدر فنجد أن كل منهما مصطلح يختلف  
عن الآخر، ولكن قد يجمع بينهما نوع من التلازم . وهناك أيضاً العلة  
والمعلول ، فالعلاقة بينهما علاقة تلازم لأنه لا معلول بدون العلة ،  
والعلة يلزم عنها ضرورة المعلول. وهناك أيضاً السبب والمسبب وما  
يحدث بينهما من تلازم. وغيرها من المصطلحات الثنائية التى تجمع  
بينهما علاقة تلازم .

أما المصطلحات التي يحدث بينها تناقض فمنها على سبيل المثال الخير والشر فلكل مصطلح معنى خاص به ولكن قد يكون بينهما علاقة تناقض ، ومنها أيضاً الجبر والحرية ، والحسن والقبح ، والوعد والوعيد، والحق والباطل ، والصدق والكذب وغيرها من المصطلحات الثنائية المتناقضة .

وسوف نقوم بشرح العديد من المصطلحات المتلازمة والمتناقضة ، ونوضح من خلال هذا الشرح المعنى الحقيقي لكل مصطلح وما يقابله في المعنى من مصطلح آخر متناقض أو متلازم ، مستنديين بآراء المفكرين والفلاسفة حتى نصل إلى المعنى الأوضح والأدق لكل مصطلح من خلال هذه الثنائية .



# شرح المصطلحات الفلسفية الإسلامية الثنائية المتلازمة

## الأزل والأبد

Eternity الأزل

Eternity الأبد

الأزل هو استمرار الوجود في أزمنة ماضية لا متناهية ، فهو لا أول له . أما الأبد في اللغة هو الدهر ، والدائم ، والقديم والأزلى ، وهو في الاصطلاح ، الزمان الذي ليس له ابتداء ولا انتهاء فهو استمرار الوجود في أزمنة مستقبلية لا متناهية ، فهو لا آخر له ، ويطراً عليه العدم ، ويقابل الأزل<sup>(١)</sup> .

والفلاسفة يفرقون بين الأبد الزماني والأبد اللازماني ، فالأبد الزماني هو المدة التي ليس لها حد محدود في الماضي والمستقبل ، أو الزمان الدائم الذي ليس له ابتداء ولا انتهاء ، وهو بهذا المعنى صفة من صفات الله ، لأنه تعالى كان وسيكون دائماً ، أما العالم الحادث الفاني فليس أبدياً لأنه لم يكن ، ولن يكون دائماً . أما الأبد اللازماني فهو المطلق أو الشيء الذي لا نهاية له ، وهو مقابل الزمان ، فكل حادث ، وكل موجود متناه هما في الزمان ، أما الموجود الأبدي فليس حادثاً ،

---

(١) المعجم الفلسفي : مجمع اللغة العربية ، تصدير د. إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، ص ١ ، ٩ . وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج ١ ، دار الكتاب اللبناني - بيروت ، ١٩٨٢م ، ص ٢٩ . وانظر أيضاً د. مراد وهبه : المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ١١ .

وليس له قبل ولا بعد ، بل هو الحاضر الأبدى وهو فوق الزمان . وإن هذا الأبد اللازماني هو الذي أخذ به أفلاطون وأرسطو، وأخذ به أيضاً القديس توما الأكويني وديكارت وليبنتز وكانط<sup>(١)</sup> .

وقد ذكر أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) أن الموجود الكامل لا يتكون ولا يتغير ، وهو واحد أبدى لا حركة ولا تغيير في وجوده التام غير المنقسم ، ولا صلة له بالزمان ، أما الموجودات غير الكاملة فتولد وتتغير وتتكون دون انقطاع وهى فى الزمان . وعلى هذا فالفرق بين الأبد والزمان كالفرق بين العدد الغير متناهى والعدد المتناهى ، لأن أحدهما غير منقسم ، والآخر منقسم إلى غير نهاية ، وليس بينهما مقياس مشترك<sup>(٢)</sup> .

ومن ثم فالأزلى الأبدى هو الله ، حيث الأبد والأزل صفتان له أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده ، وإلا فلا أزل ولا أبد، كان الله ولم يكن معه شئ . فلا فرق بين الأزل والأبد بالنسبة إلى الله تعالى لأن أبده عين أزله ، وأزله عين أبده<sup>(٣)</sup> .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢) المعجم السابق ص ٣٠ .

(٣) د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ، ط ١ ، الدار الشرقية للطباعة والنشر ، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م ، ص ١٦ . وانظر المعجم السابق ص ٢٩ ، ٣٠ .



## الأصل والفرع

الأصل	Origin
الفرع	Branch

الأصل فى اللغة عبارة عما يفتقر إليه ، ولا يفتقر إلى غيره ، وفى الشرع عبارة عما يبنى عليه غيره ، أو هو ما ثبت حكمه بنفسه ، وبنى عليه غيره<sup>(١)</sup> . واصطلاحاً هو الواقعة التى ورد فيها نص من الكتاب أو السنة ، ويسمى المقيس عليه وهو الذى ورد النص على حكمه<sup>(٢)</sup> .

وعند الفقهاء يطلق الأصل على الدليل فيقال الأصل فى هذه المسألة الكتاب والسنة ، وعند المتكلمين الأصل هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع<sup>(٣)</sup> .

أما الفرع فهو الواقعة الجديدة التى يبحث لها عن حكم ويسمى المقيس ، وهو الذى يطلب معرفة حكمه بطريق القياس<sup>(٤)</sup> . وعند "الشهرستانى" (ت ٥٤٨هـ) كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ج ١ ، ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٢) د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ،

١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م . وانظر بدران أبو العنين بدران : تاريخ الفقه

الإسلامى ، دار النهضة العربية ، لبنان - بيروت ص ٢٠٣ .

(٣) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ص ٧٠ .

(٤) د. يوسف قاسم : المرجع السابق ص ١٤٩ . وانظر بدران أبو العنين بدران :

المرجع السابق ص ٢٠٣ .

والاستدلال فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع (١) .

ولهذا فالفرع يقاس على الأصل لأن حكم الفرع يستتبط من حكم الأصل ، فإن وجدت واقعة فرعية مماثلة للواقعة الأصلية المنصوص عليها في الكتاب والسنة ، فإنه ينبغي إسناد حكم الواقعة الأصلية إلى هذه الواقعة الفرعية ، فحكم الأصل هو الحكم الثابت في الكتاب أو السنة . ولهذا فالقياس حجة شرعية يجب العمل بها (٢) وهذا ما أشار إليه الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ) في كتابه " شفاء الغليل " قائلاً : " القياس عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم (٣) " . وما ذكره أيضاً الأصوليين حول قياس الفرع على الأصل ، بأنه إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها لتساوى الواقعتين في هذا الحكم ، أى إسناد حكم الأصل إلى الفرع للتساوى في علة الحكم . يعنى أن حكم الأصل هو الحكم الثابت في الكتاب أو السنة . والأصل هو الواقعة أو القضية التي أثبت الله لها حكماً في الشريعة . والفرع هو القضية المستحدثة التي تعرض لأول مرة ، وليس لها حكم بخصوصها ، ولكن لها شبه حقيقى يجمع بينها وبين الأصل المشار إليه ، وهذا الشبه هو المعنى الجامع الذى ارتبط به الحكم الشرعى (٤) .

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد السيد الكيلانى ، ج ١ ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٢) د. يوسف قاسم : المرجع السابق ص ١٣٩ .

(٣) الغزالي : شفاء الغليل ، تحقيق د. محمد عبيد الكبيسى ، مطبعة الإرشاد ، ط ١ ، بغداد ، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م ، ص ١٨ .

(٤) د. عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، ص ٥٢ . وانظر د. يوسف قاسم : المرجع السابق ص ١٣٨ ، ١٣٩ .



وقد أطلق المتكلمون مصطلح الأصل على علم الكلام ، وذكروا أن علم الكلام هو علم أصول الدين والذي يختص بالأحكام الشرعية الأصولية المتعلقة بالاعتقادات مثل ذات الله وصفاته والإيمان به ورسله وملائكته واليوم الآخر والثواب والعقاب والبعث والنشور وما إلى ذلك من الأحكام الاعتقادية . أما مصطلح الفرع فهو يطلق على علم الفقه والذي يختص بالأحكام الشرعية الفرعية المتعلقة بالعبادات والمعاملات والأحوال الشخصية . وهذا ما أشار إليه عبد الرحمن الإيجي (ت ٧٥٦هـ) في كتابه " المواقف " قائلاً : " علم الكلام يتناول أصول الدين أى الأحكام الأصولية الاعتقادية ، فى مقابل الفقه الذى يتناول الأحكام العملية الفرعية ، ومبحث علم الكلام هو ذات الله وصفاته وأفعاله وبعث الرسل وأحكام الآخرة ، أما مبحث الفقه فهو العبادات والمعاملات " (١) .

وبناء على هذا فإن العلاقة بين الأصل والفرع علاقة تلازم وذلك لأن الفرع متضمن فى الأصل ، فهو يقاس على الأصل ويستنبط منه الحكم كما هو وارد بنص الكتاب والسنة .

---

(١) عبد الرحمن الإيجي : المواقف ، ج ١ ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥هـ ، ص ٧ ، ٤٢ .

## الإلزام والإلتزام

Obligation      الإلزام

Commitment      الإلتزام

الإلزام اصطلاحاً هو فعل الشئ أو العمل الواجب اتباعه . أما الإلتزام فيعنى إلتزام الشئ أو العمل الذى أوجبه الشخص على نفسه . والملتزم هو الشخص الذى يوجب على نفسه أمراً لا يفارقه . وهو الذى يتقيد ببعض الواجبات سواء كان تقيده بها ناشئاً عن حرية إرادته أو عن تأثير الظروف الخارجية المستقلة عنه (١) .

ولللإلزام فى اصطلاح الفلاسفة معنيان (٢) :

١- الإلزام هو الرابطة الحقوقية التى بها يكون فعل الشئ أو عدم فعله واجباً على الشخص اتجاه الآخر ، فهو إذاً علاقة حقوقية بين شخصين يسمى أحدهما بموجبها دائماً والآخر مدينأ . فإذا نظرت إلى هذه العلاقة من جهة الدائن كانت إلزاماً ، لأن من حق الدائن أن يلزم المدين بوفاء المال الذى أقرضه إياه ، وإذا نظرت إليها من جهة المدين كانت إلتزاماً لأن المدين يلتزم أى يوجب على نفسه وفاء الدين فى أجله ، فالدائن إذن ملزم ، والمدين ملتزم .

٢- الإلزام الخلقى لا ينشأ عن عقد ، بل ينشأ عن طبيعة الإنسان من حيث هو قادر على الاختيار بين الخير والشر ، فما كان فعله أو

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ ١ ص ١١٨ ، ١٢٠ وانظر له أيضاً جـ ٢ ص ٤١٨ .

(٢) المعجم السابق ، جـ ١ ص ١٢٠ ، ١٢١ :



عدم فعله ممكناً من الناحية المادية ثم وجب حكمه من الناحية الخلقية كان إلزاماً ، بمعنى أن الشخص لا يستطيع أن يتهاون فى فعله أو عدم فعله دون أن يعرض نفسه للخطأ أو اللوم .

وعلى هذا فإن مبدأ الإلزام والإلتزام لأية أسرة أو جماعة تعيش حياة مشتركة ، فهو العهد أو الميثاق الذى يضمن بقاءها ويصونها من الفوضى والانحراف ، بل هو الأساس الأول للأديان والشرائع والقوانين والمذاهب الأخلاقية ، وذلك لأن الجحود بالإلزام والإلتزام قضاء على وجود الإنسان بل هو بمثابة الجحود لأصل الوجود ، وذلك لأن الحياة لن تستقيم إلا إذا عاش جميع أفرادها على مستوى واحد فى الحقوق والواجبات ، وإلا اختفى النظام وشاعت الفوضى والاضطراب (١) .

والإلزام عند المعتزلة يعنى الفعل أو الأمر الواجب اتباعه ، وقد جعلوا العقل حاكماً وملزماً للإنسان بفعل الحسن وترك القبيح ، ولهذا فقد ذكر القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) - وهو من أشهر رجال المعتزلة - ويعد ممثلاً للإعتزال البصرى - أن العقل هو الذى يحكم على الأفعال بالحسن والقبح ، ومن العبث أن نحاول إيجاد مقياس للحكم على الأفعال خارج حدود العقل . فتحديد معنى الحسن والقبح إنما يتم عقلاً ، فالعقل هو الذى يحتاج إليه لأن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران فى العقل قبل ورود الشرع ، فما يقرر العقل حسنه نتيجة الدلالة عليه يكون

---

(١) د. محمد جواد مغنیه : فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، ط ١ ، دار العلم للملايين ،

بيروت ، ١٩٧٧م ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

واجباً بحكم العقل ، وما يدرك العقل قبحه يكون حراماً (١) .

وهذا الاتجاه يؤيده الفيلسوف الألماني "كانط" (١٧٢٤-١٨٠٤م) الذى أرجع سلطة الإلزام إلى أوامر العقل ونواهيه . فالإلزام الخلقى عنده وثيق الصلة بفكرة الواجب وأساسه فى رأيه الحرية واستقلال الإرادة (٢) .

ويؤيد اتجاه المعتزلة هذا أيضاً القائلين بالفطرة فمصدر الإلزام عندهم ينبع من ذات الإنسان ومن وجدانه وضميره لأن الفطرة عندهم مقياس الخير والشر ، ولهذا فهم يلتقون مع المعتزلة وذلك لأنهم يعتبرون العقل فى جوهره مظهراً من مظاهر الفطرة التى طبع الله عليها الإنسان ، وهو من الوسائل الفطرية التى زود الله الإنسان بها ليستطيع أن يميز الطيب من الخبيث ، والحسن من القبيح (٣) .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ( الأصلح - استحقاق الذم - التوبة ) ، جـ ١٤ ، تحقيق مصطفى السقا ، مراجعة د. إبراهيم مذكور ، إشراف د. طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥م ، ص ١١٧ .

(٢) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عبد الغفار مكاوى ، راجع الترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٧٦ .

(٣) د. محمد السيد الجليند : فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام ، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ، ١٩٩٠م ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .



أما الأشاعرة فإنها تستمد سلطة الإلزام الخلقى من أوامر الشرع ونواهيه . وعلى ضوء ذلك ذهب سيف الدين الأمدى (٥٥١-٦٣١هـ) - وهو من كبار الأشاعرة وعلماء أصول الفقه - إلى ما ذهب إليه المتقدمون عليه من الأشاعرة قائلًا : " أعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به ، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع " (١) . وقد أيد ابن حزم (٢٨٤-٤٥٦هـ) النظرة الأشعرية فقد استبعد العقل تماماً كمصدر للإلزام الخلقى أو الحكم على الأفعال بالحسن أو القبح ، بالخير أو الشر ، وذكر أن الشرع وحده هو الحاكم على الأفعال ، بمعنى أن حسن الأفعال وقبحها يدركان شرعاً لا عقلاً . ولهذا فهو يرى أن الإلزام هو شعور الفرد بضرورة قيام العمل أو الفعل الواجب اتباعه (٢) .

ومن الفلاسفة الذين يجمعون بين الاتجاه الداخلى والذى يمثل العقل كمصدر للإلزام عند المعتزلة ، وبين الاتجاه الخارجى والذى يمثل الشرع كمصدر للإلزام عند الأشاعرة ، نجد الغزالى والذى جمع بين العقل والشرع معاً كمصدر للإلزام الخلقى ، ومقياس للخير والشر ، فهو يرى أن العمل يكون خيراً إذا وافق العقل والشرع ، وشرّاً إذا خالف العقل والشرع أيضاً (٣) .

---

(١) سيف الدين الأمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ، ج ١ ، مطبعة الجمعية العلمية المصرية ، القاهرة ، ١٩١٤ م ، ص ١١٣ .

(٢) انظر ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ج ٣ ، ط ٢ ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٥ ، ص ١٠٧ .

(٣) انظر الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ط ١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

ولذا نرى الإسلام قد رتب الأعمال الأخلاقية إلى لازم وألزم ،  
فألزمها فرض العين ثم فرض الكفاية ثم الواجب ثم السنة ثم النوافل ،  
وكذلك رتب المحرمات أو الشرور إلى كبائر وصغائر ، وحدد أيضاً  
المسافة بين الخير والشر لا هي خير ولا هي شر وهي المبيحات ،  
وأمر الناس بالإتجاه نحو الخير والابتعاد عن الشر (١) .

هكذا فإن الإلزام والإلتزام واجبان على الإنسان من حيث أنهما  
متلازمان سواء كان حق للإنسان أو حق عليه ، أو واجب له أو واجب  
عليه .

---

(١) د. مقدار يالجن : الاتجاه الأخلاقي في الإسلام ( دراسة مقارنة ) ، ط ١ ،  
مكتبة الخانجي بمصر ، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣ م ، ص ٢٢٣ .

## الأمر والنهي

Imperative	الأمر
To Forbid	النهي

الأمر والنهي مقولتان متلازمتان بينهما ترابط ، فالأمر هو قول القائل لمن دونه في الرتبة أفعَل . أما النهي ، هو قول القائل لمن دونه لا تفعل . وقد ارتبط الأمر بالمعروف وارتبط النهي بالمنكر ، فالمعروف هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه . أما المنكر ، فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه . إذ أن المقصود بالأمر بالمعروف إيقاع المعروف ، وبالنهي عن المنكر زوال المنكر<sup>(١)</sup> .

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الأصل الخامس من أصول المعتزلة ، ويمثل هذا الأصل الجانب التطبيقي من أصولهم ، فهو الأصل العملي الوحيد الذي يحدد موقف المعتزلة من العمل بما فرض الله من أمر بالمعروف ، ونهي عن المنكر<sup>(٢)</sup> . وقد مارس المعتزلة هذا الأصل عملياً فقد عرفت سيرة رجالهم بجهاد الزنادقة

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، ط ٢ ، مكتبة وهبه للنشر ، القاهرة ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، ص ١٤١ ، ١٤٤ .

(٢) د. علي عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية ( مدخل .. ودراسة ) ط ٢ ، مكتبة وهبه ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م ، ص ٢٦٢ . وانظر د. محمد صالح : علم الكلام ص ١٣٤ .



والفساق فضلاً عن التصدي للمعترضين للإسلام<sup>(١)</sup> . والمعتزلة فيما يذكر الأشعري تقول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فيما عدا أبو بكر الأصم ، وترى أن وسيلة ذلك اللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك<sup>(٢)</sup> .

ويرى القاضي عبد الجبار أن الذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة السمع هو الكتاب والسنة والإجماع ، أما الكتاب فدليل وجوبه قول الله تعالى " كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ " آل عمران/ ١١٠ . وأما السنة فهو قول النبي صلى الله عليه وسلم " ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل " وأما الإجماع ، فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك<sup>(٣)</sup> . وذكر القاضي أن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط يجب بوجودها ، ويسقط بزوالها وهي كالاتي<sup>(٤)</sup> :

١- يشترط فيمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أن يكون عالماً بما هو معروف ، وما هو منكر ، حتى لا يأمر بمنكر على أنه معروف ، أو ينهى عن معروف على أنه منكر .

---

(١) د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ( المعتزلة ) ج ١ ، ط ٤ ، مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية ، ١٩٨٢م ، ص ١٦٥ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ١ ، ط ١ ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٣٣٧ .

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١٤٢ - ١٤٤ . وانظر د. علي عبد الفتاح المغربي : المرجع السابق ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

٢- يشترط أن يكون علمه بذلك يقيناً ولا يكفي فيه مجرد الظن ، وهذا الشرط يعنى أنه ليس من حق عامة الناس القيام به ، ولكنه ينحصر فيمن يبلغ درجة عالية من العلم ، ويبعد أدعياء العلم .

٣- أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه ، أى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يؤدي إلى إحداث فتنة بين الناس ، وانقسام بينهم فيصبح مفسدة ، ويصبح ضرره أكثر من نفعه .

٤- أن يعلم أو يغلب في ظنه أن لقوله تأثير فيمن يأمره أو ينهاه .

٥- مراعاة أحوال من يدعوهم إلى المعروف أو ينهاهم عن المنكر .

٦- التدرج في تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإن كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتم بأمر سهل فلا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب ، وهذا مما يعلم عقلاً ، وأما الشرع فقوله تعالى " **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقاتلوا التي تبغى حتى تفيئ إلى أمر الله** " الحجرات/٩ . فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولاً ثم بعد ذلك بما يليه ثم بما يليه ، إلى أن انتهى إلى المقاتلة .

ولهذا إلتزمت المعتزلة بهذا الأصل وحاولت إقامة هذه القاعدة وتنفيذها ضرورة ، إذ لا يكتفون بالأمر بالمعروف ، ولكنهم يمنعوا المنكر ، ويروا إذا كان للإنسان أن لا يفعل المعروف ، فليس له أن يفعل المنكر ، لأن امتناعه عن المعروف لن يضر إلا نفسه ، أما فعله للمنكر فمن شأنه أن يضر المجتمع . ولقد تشددت المعتزلة في التمسك

بهذه القاعدة الإسلامية التي تتسجم تماماً مع باقى أصول المعتزلة حرصاً منهم على تنفيذ أمر الله ، وأن يتحمل كل إنسان مسئوليته فى تحقيق هذا الأمر الإلهى ، حتى أصبح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليس عمل فرد واحد إنما هو عمل الأمة الإسلامية كلها ، وكان أول شرط لهذه القاعدة هو أن يعلم المرء حقيقة الأمر بالمعروف وطبيعة النهى عن المنكر (١) .

وكذلك كان اهتمام ابن حزم بهذا الأصل واضحاً فى كتابه "الفصل فى الملل والأهواء والنحل" وكتابته "المحلى" . وعرض الغزالي لهذا الأصل أيضاً فى كتابه "إحياء علوم الدين" مبيناً ضرورة التمسك به . وكذلك عرض له الماوردى فى كتابه "الأحكام السلطانية" ، فكبار مفكرى الإسلام انشغلوا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر اتباعاً لأمر الله وتنفيذاً لأصل هام من أصول العقيدة الإسلامية ، وتقدير لدور الإنسان وعمله فى إقامة حياة دنيوية هائلة ، وتحقيق سعادة أخروية دائمة ، وذلك لأن منهج الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يحتم على كل مسلم أن يكون رقيباً على ما يجرى حوله من أعمال ، وما يغيب من أعمال أخرى ، ووزن ذلك كله بموازين الشرع ، مما يحقق للمجتمع فى النهاية ثقافة إسلامية ومدرسة تربية تنظم سلوك الفرد داخل إطار المجتمع (٢) .

---

(١) د. سهير فضل الله أبو وافية : فلسفة العمل فى الإسلام ، دار الكتاب للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٦ ص ١١٥ . وانظر القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ وما بعدها ، ص ٧٤٥ .

(٢) د. سهير فضل الله أبو وافية : المرجع السابق ، ص ١١٣ .



## الذات والموضوع

الذات	Essence
الموضوع	Object

الذات هي النفس والشخص ، ويقال ذات الشئ نفسه وعينه ،  
والذات أعم من الشخص لأن الذات تطلق على الجسم وغيره ،  
والشخص لا يطلق إلا على الجسم . وتطلق الذات على الماهية ويراد  
بها حقيقة الشئ ويقابلها الوجود<sup>(١)</sup> . وميتافيزيقياً : الذات هي حقيقة  
الموجود ومقوماته وتقابل العرض ، وعند الكلام عن الله عز وجل يقال :  
الذات الإلهية<sup>(٢)</sup> .

والذاتية تطلق على النزعة التي ترمى إلى رد كل شئ إلى الذات،  
وتقديم الذاتى على الموضوعى ، أى رد كل وجود إلى الذات والاعتداد  
بالفكر وحده<sup>(٣)</sup> .

والمذهب الذاتى هو اتجاه فلسفى يرجع كل الأحكام الوجودية أو  
التقويمية إلى أفعال أو أحوال المرء الشعورية الفردية، وهو فى المنطق،  
النظرية التى تنكر القيمة الموضوعية للفرق بين الحق والباطل ، والتى  
ترجع اليقين إلى التصديق الفردى بمعنى أن التفرقة بين الحق والباطل  
لا تقوم على أساس موضوعى وإنما هى مجرد اعتبارات ذاتية ، فليس  
ثمة حقيقة مطلقة ، وفى الأخلاق ، النظرية التى ترجع التمييز بين

---

(١) الجرجانى : التعريفات ، مطبعة مصطفى البابى ، القاهرة ، ١٩٣٨م . وانظر

د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ ١ ، ص ٥٧٩ .

(٢) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ٨٧ .

(٣) المعجم السابق ص ٨٧ .

الخير والشر إلى التمييز بين السعادة الفردية والشقاء الفردي بمعنى أن مقياس الخير والشر إنما يقوم على اعتبارات شخصية ، وفي علم الجمال ، نظرية ترى أن الأحكام الجمالية مجرد أذواق فردية، وفي علم النفس تطلق الذاتية على الميل إلى الإنطواء والنظر إلى الأشياء من وجهة نظر ذاتية وليست موضوعية ، وقد تطلق على الفلسفة التي تدافع عن وجهة النظر هذه والتي ترفض الإقرار بأن القيم الموضوعية مقدمة على القيم الذاتية والأمور الشخصية (١) .

أما الموضوع هو المادة التي يبني عليها المتكلم أو الكاتب كلامه، فنقول موضوع البحث ، أى مادته . والموضوع عند ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) وعند من تقدمه من فلاسفة العصر الوسيط هو الأمر الذى تتمثله فى الذهن . فالحقيقة الموضوعية هى الحقيقة التى تتمثلها ذهنياً بخلاف الحقيقة الصورية المستقلة عن الذهن (٢) . والموضوع أيضاً هو الشئ الموجود فى العالم الخارجى ، وهو ما ندركه بالحواس ونتصوره ثابتاً ومستقراً ومستقلاً عن رغباتنا وآرائنا ، ويقابله الذات (٣) .

وموضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، كبدن الإنسان لعلم الطب ، فإنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحة

---

(١) د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ص ١٢٧ ، ١٢٨ . وانظر المعجم السابق ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥م ، ص ١٣٢ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ ٢ ، ص ٤٤٦ .

والمرض<sup>(١)</sup> ، ومثل المقدار للهندسة ، ومثل العدد للحساب ، ومثل الجسم من جهة ما يتحرك ويسكن للعالم الطبيعي ، ومثل الموجود والواحد للعلم الإلهي ، ولكل منها أعراض ذاتية تخصه<sup>(٢)</sup> . وفي المنطق يستعمل الموضوع للدلالة على أحد طرفي القضية المسند إليه ويقابل المحمول ، فهو الذي يتحدث عنه ويحكم عليه في قضية ما إثباتاً أو نفيّاً<sup>(٣)</sup> .

وبناء على هذا فالذات والموضوع مقولتان فلسفيتان تستخدمان لتفسير نشاط الناس العملي والمعرفي ، فالإنسان يتميز عن الحيوان بأنه لا يستأثر فقط بأشياء الطبيعة ، وإنما يحورها أيضاً ، ويتفاعل معها ، وفي هذا التفاعل يكون الإنسان - لا الأشياء الطبيعية - هو الجانب النشط والفاعل ، وهذه الفاعلية هي التي تجعل الإنسان ذاتاً تؤثر عبر أدواتها الطبيعية التي تغدو موضوعاً لنشاطها ، وتشكل عملية المعرفة جانباً ضرورياً من التفاعل بين الذات والموضوع ، فليس بوسع الإنسان أن يغير الموضوع إذا لم تكن لديه معرفة عنه<sup>(٤)</sup> .

---

(١) الجرجاني : التعريفات . وانظر المعجم السابق ص ٤٤٦ .

(٢) ابن سينا : النجاة ( في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية ) ، نقحه وقدم له د. ماجد فخري ، ط ١ ، دار الآفاق الجديدة - بيروت ، ١٩٨٥م ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

(٣) المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ص ١٩٧ .

(٤) م. روزنتال ، ب. يودين : المعجم الفلسفي المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم - موسكو ، ١٩٨٦ ، ص ٢٣٠ .



## السبب والمسبب

Cause , Reason                      السبب

Causative , Resulting from                      المسبب

السبب هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه<sup>(١)</sup> . فهو اسماً لما يتوصل به إلى مطلوبه ، ويسمى بالمبدأ أيضاً ، وهو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته ، أو في وجوده ، وذلك الشيء يسمى مسبباً<sup>(٢)</sup> .

والسبب عند الأصوليين هو ما كان طريقاً للوصول إلى الحكم من غير تأثير فيه ولا توقف للحكم عليه<sup>(٣)</sup> .

وقد اختلف انظار الأصوليين في السبب هل يشمل العلة أم لا يشملها ؟ فرأى بعضهم أن السبب يشمل العلة . ورأى آخرون أن السبب لا يشمل العلة . فهم يفرقون بين العلة والسبب ويرون أن السبب هو الأمر الذي جعل الشارع وجوده علامة على وجود الحكم ، وانتفاءه علامة على انتفائه سواء أكان مناسباً لتشريع الحكم مناسبة ظاهرة أو لم يكن ، إلا أنه إن كان مناسباً للحكم سمي علة كما سمي سبباً ، وإن لم يكن مناسباً سمي سبباً فقط ولم يسم علة . فمثال السبب المناسب للحكم

---

(١) يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، يوسف شلالة : المعجم الفلسفي ، مكتبة يوليو ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ١١٥ .

(٢) د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفي ص ١٤٥ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، جـ ١ ، ص ٦٤٨ .

"السفر" فإن الشرع جعله سبباً لجواز الفطر في رمضان ، وربط وجوده بقوله جل شأنه " **ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر**" البقرة / ١٨٥ ، والسفر مناسب لتشريع هذا الحكم مناسبة ظاهرة ، باعتبار تضمه المشقة التي يناسبها ويلائمها الترخيص والتخفيف ، فيسمى علة كما يسمى سبباً . ومن هذا أيضاً " الإسكار " فإنه سبب لتحريم شرب الخمر ، وهو أمر مناسب لهذا الحكم مناسبة ظاهرة لأنه يؤدي إلى ذهاب العقل وضياعه ، وفي المنع من تناولها حفظ للعقول من الضياع فيسمى علة كما يسمى سبباً (١) .

أما مثال السبب غير المناسب للحكم مناسبة ظاهرة كزوال الشمس سبب لصلاة الظهر ، ولا يصح أن يسمى علة لصلاة الظهر ، وغروب الشمس سبب لصلاة المغرب ، ولا يصح أن يسمى علة لهذه الصلاة .

فكل علة يصح أن تسمى سبباً مثل الإسكار علة وسبب لتحريم الخمر ، والسرقعة علة وسبب لقطع اليد وهكذا . ولكن كل سبب لا يسمى علة . فكما مثلنا بزوال الشمس وغروبها وشهود هلال رمضان لوجوب صومه . فكل هذه أسباب فقط وليست عللاً (٢) .

والسبب في إصطلاح الفلاسفة ثلاثة معان :

- أ- السبب هو العامل في وجود الشيء .
- ب- السبب هو المبدأ الذي يفسر الشيء تفسيراً نظرياً .

---

(١) د. زكي الدين شعبان : أصول الفقه الإسلامي ، منشورات جامعة قار يونس -

بنغازي ، ١٩٨٩م ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٢) د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ص ١٦١ .

جـ - السبب هو ما يفضى إلى الفعل ويبرره (١) .

فقد ذكر الكندي (١٨٥-٢٦٥هـ) في " رسالة في حدود الأشياء " أن كل ما يشاهد في العالم سمائه وأرضه وكل ما خلق فيه يدل على عظمة القدرة الإلهية وكمال العناية الإلهية بكل شئ وجعله سبحانه وتعالى بعض الأشياء أسباباً وعللاً للبعض الآخر (٢) .

أما الفارابي فذكر أنه تعالى هو أول الوجود وهو السبب الأول لوجود الأشياء (٣) . بينما ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ) قد أقر مبدأ السببية وأن كل ما هو في العالم يجرى على نظام كوني خاضع لمشئة الله ، وأن هذا النظام يقوم على الترابط بين الأسباب والمسببات والعلاقة الضرورية بين كل منهما (٤) . وهذا ما ذكره المعتزلة من قبل فقد أقروا بتلازم الأسباب والمسببات في الطبيعة وأشاروا بأنه إذا كان المعلول يوجب بالضرورة عن وجود العلة ، فليس الأمر كذلك بالنسبة للسبب والمسبب ، فقد يحدث السبب ولكن يعرض عارض يمنع وجود المسبب ، فليس من الضروري أن يوجد المسبب مباشرة ، وذلك لأن ذات المسبب

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، جـ ١ ، ص ٦٤٨ .

(٢) الكندي : رسالة في حدود الأشياء ، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، ط ٢ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص ١١٣ وما بعدها .

(٣) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مطبعة وهبة ، ط ٢ ، ١٩٤٨م ، ص ٢-٤ .

(٤) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ( ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ) طبعة دار الآفاق ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٢م ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .



منفصلة عن ذات السبب (١) . فمثلاً إذا أراد شخص أن يذهب للمسجد قاصداً الصلاة بدافع العبادة وابتغاء للثواب ثم علم في طريقه أن المسجد مغلق أو ليس به ماء للوضوء . فهذا المانع الذي عرض فجأة قد صرف الداعى الأول فلم يحدث الفعل وهو الصلاة ، ولذا لا يصح نسبته إلى الفاعل (٢) .

وعلى هذا فإن سائر المعتزلة قد أقروا بمبدأ السببية والعلية أى أقروا بتلازم الأسباب والمسببات فى الطبيعة . أما الأشاعرة فقد أنكروا حتمية السببية والعلية وقالوا أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه وتعالى ابتداءً بلا واسطة ، وأنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة ، وذلك بخلق بعضها عقب بعض كالرى بعد شرب الماء، فليس للشرب دخل فى الرى ، بل الرى واقع بقدرة الله واختياره . وكذلك الحال فى سائر الأفعال وإذا تكرر صدور فعل منه وكان أكثرىاً أو دائماً يقال أنه فعله بإجراء العادة (٣) . فالعادة إذن عند الأشاعرة هى كل ما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المعقولة .

وعلى هذا فالأشاعرة فى الواقع لم يزدوا على أنهم قد أتوا بنظرية أخرى فى العلية بدلاً من نظرية المعتزلة فى العلية والسببية ،

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ .

(٢) د. سامى نصر لطف : الحرية المسئولة فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧م ، ص ١٤١ ، ١٤٢ .

(٣) الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد ، حققه د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجى ، ١٩٥٠م ، ص ٢٤٣ .

وهذه النظرية هي " نظرية العادة وجريانها " وبدلاً من أن يقولوا بتلازم الأسباب والمسببات في الطبيعة قالوا بلزوم العادة (١) .

ولهذا جاء " ابن رشد " واعترض على قول الأشاعرة ورد عليهم بأنه لا بد من الاعتراف بالعلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها لأن عدم القول بذلك يدل على عدم الفهم ، وعلى الجحد بالصانع تعالى ، كما أن القول بأن الله سبحانه وتعالى أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها (٢) .

ويضيف ابن رشد إلى هذا أن الذي دفع الأشاعرة إلى القول بعدم التلازم بين الأسباب والمسببات هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي في هذا العالم ، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة ، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن هناك أسباب فاعلة غير الله ، فهذا خطأ من قبل الأشاعرة لأن الله سبحانه وتعالى هو الخالق للأسباب والعالم بها ، والأسباب مؤثرة في مسبباتها بإذنه تعالى وحفظه (٣) .

وعلى هذا فإن مبدأ السببية يمثل العلاقة بين السبب والمسبب فهو مبدأ عقلى يراد به أن لكل ظاهرة سبباً يحدثها ، فما من شئ إلا

---

(١) د. محفوظ على عزام : في الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ، ط ١ ، دار

الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ ، ص ١٦١ .

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٠٣ ، ٢٢٧ .

كان لوجوده مسبب أو مبدأ يفسر وجوده ، حتى لقد زعم " كانط " أن السببية إحدى المماتلات الضرورية للتجربة ولها عنده وجهان : أحدهما : مبدأ الأحداث أو الانتاج ، فيوجب أن يكون لكل حادث سبب يتوقف وجوده عليه قبل حدوثه . وأما المبدأ الثانى : وهو التتابع الزمنى وفقاً لقانون السببية فيوجب أن تحدث جميع التغيرات وفقاً لقانون الارتباط بين السبب والنتيجة أى بين العلة والمعلول (١) .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ ١ ، ص ٦٤٩ .



## الصالح والأصلح

Goodness ,  
Rightness ,  
Validity  
Better

الصالح

الأصلح

الصالح عند المعتزلة هو النفع ، وأن كل ما علم نفعاً علم صلاحاً ، وما لم يعلم نفعاً لم يعلم صلاحاً ، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه ، فلا يقال في الشيء إنه صلاح للجماد والميت . ولذلك يضاف الصلاح إلى من يصلح به . على حد إضافة النفع إلى من ينتفع به ، فيقال في الشيء إنه صلاح لزيد ونفع له ، وإنه أصلح له وأنفع ، ولذلك يصح في كونه صلاحاً التزايد والتفاضل على الحد الذي يجوز في كونه نفعاً ، فكما يقال في الأمر أنه نفع لزيد ، فكذلك يقال إنه أصلح له (١) .

فقد ربط القاضي عبد الجبار الصلاح بالنفع وذكر أنه لا يطلق إلا على من ينتفع به ويستفاد منه ، واستثنى في ذلك الجماد والميت من حيث أنه لا محل لنفع فيهما أو استفادة ، ولذا فهو يضاف الصلاح إلى من يصلح به . وعرف الصلاح بأنه الصواب والحسن والحكمة ، وقد يوصف النفع من حيث كان صواباً بأنه صلاح ، لا من حيث كان مؤدياً إلى لذة وسرور . وعلى هذا الوجه يقال في الشيء بأنه صلاح لزيد ، وصواب في تدبيره ، ويقال إن هذا الشيء أصوب من هذا الشيء ، كما

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ( الأصلح - استحقاق

الذم - التوبة ) ج ١٤ ، ص ١٨ - ١٩ .

يقال إنه أصلح منه ، ولذلك يقال فى العليل إن شربه للدواء أصوب له وأصلح (١) .

أما الأصلح فقد عرفه "أبو على الجبائى" (ت ٢٠٣هـ) بأنه الأجود والأصوب فى العاقبة وليس هو الأذى ، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الدواء ، وإن كانت مؤلمة مكروهة إلا أنها الأصلح لصلاح عاقبتها (٢) . وهذا نفس ما ذكره أبى هاشم الجبائى (ت ٢٢١هـ) .

يعنى من هذا أن القاضى عبد الجبار وسائر المعتزلة البصريين أقروا بأن هناك ما هو أصلح للإنسان إلا أنهم لم يقرؤا بوجوبه على الله تعالى مثلما فعل البغداديون من المعتزلة ، فقد أوجبوا على الله فعل الأصلح للإنسان فى دينه ودنياه ، وأن يفعل الله أقصى ما يقدر عليه فى إصلاح عباده . فهم يرون أن كل عمل من أعمال الله لا بد أن يقصد منه خير العباد وصلاحهم (٣) .

ويقصد المعتزلة البغداديون بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى ، أنه إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر فساد وجب عليه تعالى فعل الصلاح ، وإذا كان أحدهما صلاح والآخر أصلح وجب عليه تعالى فعل الأصلح بعباده ، كوجوب إرسال الرسل لطفاً بالعباد وصلاًحاً لأمرهم لتقربهم إلى الطاعة لنيل الثواب وعقاب العاصى ، فإن ذلك

---

(١) المصدر السابق ص ٣٥ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٣) انظر د. عبد المنعم الحفنى : الموسوعة الفلسفية ، ط ١ ، مكتبة مدبولى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ص ٤٨ .

أصلح في مقابل ترك الإنسان مع هواه بعدم إرسال الرسل ، وعدم ثواب المطيع وعقاب العاصي . ومن هنا أوجب المعتزلة البغداديون عليه تعالى فعل الأصلح بعباده ، ووجوب اللطف بهم طالما أن في ذلك نفع لهم (١) .

ونتيجة لهذا عارضت معتزلة البصرة وفي مقدمتهم القاضي عبد الجبار هذا التفسير البغدادى الذى أوجب فعل الأصلح واللطف عليه تعالى ومن ثم رد عليهم القاضي قائلاً : " لو كان فعل الأصلح واللطف واجباً على الله لما وجد في العالم عاصي ، وإذا تحقق مثل هذا الافتراض فلا مبرر للثواب والعقاب ... وإذا وجدنا في المكلفين من عصى الله ومن أطاعه ، علمنا أن اللطف والأصلح لا يجبان على الله تعالى " (٢) .

ولذلك لا يصح القول بوجوب اللطف والأصلح عليه تعالى لأن مقدوراته في الأصلح غير متناهية ، ولو شاء لفعلها جميعها ، لأنه تعالى قادر على هدى الناس جميعاً ، وقادر أن يجعلهم مؤمنين ، وقادر على أن يجعلهم لا يفعلون إلا الخير فقط ، ولكنه تعالى لم يفعل ذلك ليمتحن عباده ويختبرهم فيما أوجب عليهم من أمور التكليف ، وليحاسبهم فيما فعلوه ، أو تسببوا فيه . ولهذا لم يتقبل القاضي فكرة الوجوب البغدادية في اللطف والأصلح لأن اللطف والأصلح في رأيه لا وجوب فيهما عليه تعالى .

---

(١) د. محمد صالح : الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة ، رسالة ماجستير ،

جامعة القاهرة ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م ، ص ١١٢ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٢ .

وإذا كان المعتزلة يذهبون إلى القول بالصلاح والأصلح فإننا نجد الأشاعرة من ناحية أخرى ينفوا هذا القول ، وينفوا أيضاً وجوب الأصلح الذى نادى بها البغداديون من المعتزلة .

ولهذا يرى الأشاعرة أن قضية الصلاح والأصلح التى نادت بها المعتزلة قد تصح فى مجال الفعل البشرى ، لكن صلاحيتها ووجوبها لا ينبغى أن تمتد إلى الفعل الإلهى ، فمن " أنا " حتى أوجب على الله كذا وألزمه كذا ، وأقرر أنه ممتنع عليه كذا ؟ (١) .

ويتفق "فخر الدين الرازى" (ت ٦٠٦ هـ) مع الأشاعرة فى القول بنفى الصلاح والأصلح ، وعدم التعليل على أفعال الله سبحانه وتعالى ، ولهذا نفى لفظ الوجوب عليه تعالى ، وذكر أن أفعاله تعالى غير معللة ، فما يراه الله حسن فهو حسن ، وما يراه قبيح فهو قبيح ، ولا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشئ من العلل والأغراض لأنه سبحانه غنى عن التعليل بالأغراض والمصالح (٢) .

وقد أيد هذا القول أيضاً "سيف الدين الأملدى" (٥٥١-٦٢١ هـ) فذهب إلى القول بإبطال وجوب الصلاح والأصلح على الخالق سبحانه وتعالى

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين جـ ٢ ، ص ٢٤٨ وما بعدها . وانظر الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، حرره ألفرد جيوم ، دار المعارف - بيروت ، ١٩٧١م ، ص ٣٩٧ وما بعدها . وانظر أيضاً : د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، مكتبة سعيد رافت للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧م ، ص ٢٦٦ .

(٢) فخر الدين الرازى : الأربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ، ١٣٥٣ هـ ، ص ٢٤٩-٢٥١ .



لأن مقذورات الله تعالى فى الأصلح غير متناهية، ولو وجب فى حقه رعاية الصلاح والأصلح للزم أن تكون الهبات والنوافل بالنسبة إلى أفعالنا واجبة لما فيها من صلاحنا <sup>(١)</sup>. ولهذا لا يوجب القول بوجوب الأصلح عليه تعالى على الرغم من تمكنه من تحصيله وذلك لأن هذا هو ما تقتضيه الحكمة والعدالة الإلهية.

وإلى مثل ذلك ذهب أيضاً ابن حزم والذى نفى وجوب الأصلح عليه تعالى لأنه لا يجوز الحكم على أفعاله بما يحكم به على أفعالنا لأننا مأمورون منهيون، وهو تعالى لا مأمور ولا منهى، كما لا يصلح مساءلته عما يفعل، فكل ما فعله هو عدل وحكمة وحق، ورد ابن حزم على فكرة الوجوب البغدادى بقوله: " فإن الصلاح والأصلح لا وجوب فيهما عليه تعالى ولا يصح هذا القول فى حقه تعالى، فالله سبحانه قادر على أن يجعل الكفار مؤمنين، وقادر أن يجعل الناس أجمعين ملائكة أو يجعلنا كلنا أنبياء كما فعل بعيسى ويحيى عليهما السلام وسائر الأنبياء، وأنه تعالى قادر على كف وسوسة الشيطان وعلى هدى الكفار هدى يستحقون به الثواب كما وعد المهتدين، ولكنه سبحانه لا يفعل ذلك لحكمة وغاية لأن كل ما فعله الله تعالى هو عين الحكمة والعدل <sup>(٢)</sup>.

وهذا أيضاً نفس ما ذكره " الغزالي " والذى يتفق مع ما ذهب إليه ابن حزم، فقد نقد الغزالي رأى المعتزلة البغداديون نقداً ساخرأ فى

---

(١) سيف الدين الأمدى: غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، ط ١، نشرة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م، ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٢) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ١٨٢.

كتابه " القسطاس المستقيم " فذكر أن هؤلاء قد انتهوا إلى نتائج لا يقبلها العقل، فهم يقولون مثلاً إن الله يفعل الأصلح لعباده مادام أهل الخير والعدل من الناس يفعلون ذلك فيما بينهم . وقد حددوا حجتهم على هيئة قياس هو :

الحكيم هو الذى يفعل الأصلح

الله حكيم

∴ هو الذى يفعل الأصلح

ويشير الغزالي بأنهم لا يحسنون معرفة طرق المنطق السليم ، إذ لو كانوا على علم بها لقرروا رأياً آخر بأن يقولوا :

لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله

ومعلوم أنه لم يفعله

∴ فهو غير واجب عليه<sup>(١)</sup>.

ولهذا يؤكد الغزالي بأنه لا يجب على الله وجوب الأصلح لعباده خلافاً لما ذكره المعتزلة البغداديون الذين يرون وجوب الأصلح عليه تعالى ، إذ يرى الغزالي أنه لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله ، ومعلوم أنه لم يفعله ، فدل أنه غير واجب ، وهذا ما أثبتته الغزالي عن طريق القياس السابق ذكره .

---

(١) الغزالي : القسطاس المستقيم ، تحقيق محمد ركابى الرشيدى محمد ، دار

الرسالة للطباعة ، القاهرة ، ص ٩٤ . وانظر د. محمود قاسم : ابن رشد

وفلسفته الدينية ( سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ) ط ٣ ، مكتبة الأنجلو

المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩م ، ص ١٨٤ .

وبناء على هذا أخذ الغزالي يصرح بأنه لو فعل تعالى الأصلح لعباده لخلقهم في الجنة وتركهم فيها ، فإن ذلك أصلح لهم . ومعلوم أنه لم يفعل ذلك فدل أنه لم يجب عليه تعالى فعل الأصلح لحكمته وعدله<sup>(١)</sup>. ولهذا فإنه لا موجود في الكون إلا وهو حادث بفعل الله وفائض من عدله ، فالله حكيم في أفعاله ، عادل في أقضيته ، ولا يقاس عدله بعدل العباد ، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ، ولا يتصور الظلم من الله تعالى ، فليس في الكون ملك لغير الله يكون تصرفه فيه ظلماً ، وإنما كل ما في الكون ملك لله وحده<sup>(٢)</sup>.

---

(١) الغزالي : المصدر السابق ص ٩٤ .

(٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ، المجلد الأول ، جـ ١ ، ط ١ ، طبعة لجنة الثقافة

الإسلامية ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥ م ، ص ١٥٧ .

## الظاهر والباطن

Appearance , apparent

الظاهر

Immanent

الباطن

الظاهر والباطن مقولتان يعبران عن جانبين مختلفين من الأشياء أو الظواهر وروابطها ، فالظاهر ( الخارجى ) يدل على صلات الشئ المعنى بالأشياء الأخرى ، ويصف الوسط المحيط ومكان هذا الشئ فيه. أما الباطن ( الداخلى ) فهو تركيب الشئ نفسه : بنيته ، ومواصفات عناصره والروابط فيما بينها (١).

فالظاهر ما يبدو من الشئ فى مقابل ما هو عليه فى ذاته ، وهو ما انكشف لك منه دون دليل أى يرادفه الواضح والبديى ، وضده الخفى والباطن ، فالباطن هو المحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم ، وقيل : هو العالم بكل ما بطن ، فهو ما يكون جزءاً من الشئ أو داخلاً فيه على جهة الدوام ، فيقال : قوة باطنة . وفى مذهب وحدة الوجود : ماهية الله باطنة فى العالم ، أى أن الله والعالم واحد ، فالظاهر دلائله ، والباطن ذاته (٢). ومن المعلوم ما يختص بظاهر الشريعة هو علم الفقه فهو يختص بالأحكام الشرعية المتعلقة بالعبادات والمعاملات والأحوال

---

(١) م. روزنتال ، ب . يودين : المعجم الفلسفى المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، ص ٢٩٧ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ١ ص ١٩١ ، جـ ٢ ص ٢٩ . وانظر المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ٣٠ . وانظر أيضاً د. يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، د. يوسف شلاله : المعجم الفلسفى ، ص ١٠٢ .



الشخصية ، أما من العلوم التى يختص بباطن الشريعة دون إغفال للجانب الظاهر منها هو علم التصوف فهو يجمع بين ظاهر الشريعة وباطنها .

فالظاهر والباطن من أسماء الله الحسنى والتى تدل عليه ظواهر النصوص القرآنية ، فظاهر النص ما تدل عليه ألفاظه من معان بديهية واضحة ، بخلاف باطن النص وهو ما تشتمل عليه ألفاظه من معان خفية عميقة . ومن قبيل ذلك قول بعض الفرق : أن للقرآن ظاهراً وباطناً ، فأما الباطن فهو المعانى الروحية العميقة التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان ، وأما الظاهر فهو الواضح والبدهى<sup>(١)</sup> . فمثلاً الباطنية كانوا يرون أن للقرآن ظاهراً وباطناً ولكن الحقيقة تكمن فى المعنى الباطن ، فهى فرقة تحكم بأن لكل ظاهراً باطناً ، ولكل تنزيل تأويلاً ، ولهم أسماء كثيرة فيسمون الباطنية ، والقرامطة ، والمزدكية ، والتعليمية ، والإسماعيلية<sup>(٢)</sup> . ونجد أيضاً المعتزلة فكانوا يعتمدون على ظاهر النص وباطنه ، وكانوا يلجأون فى الآيات التى لا توافق أغراضهم إلى التأويل ، أى إظهار المعنى الباطن على المعنى الحقيقى للفظ<sup>(٣)</sup> . فهم يعدون التأويل أصلاً يجب الاعتماد عليه فى معرفة الباطن . والمقصود بالتأويل عندهم إخراج معنى اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية<sup>(٤)</sup> .

---

(١) د . جميل صليبا : المعجم السابق جـ ٢ ، ص ٢٩ .

(٢) المعجم السابق ، جـ ١ ، ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٣) د . محمد صالح : علم الكلام ص ٨٩ .

(٤) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ( ضمن كتاب

فلسفة ابن رشد ) ط دار الآفاق ، بيروت ١٩٨٢م ، ص ٨ .

أما الأشاعرة فكانوا يأخذون النصوص على ظاهرها ،  
ويتحرزون من التأويل ، ولكنهم لا يرفضونه ، وذلك لأن هناك  
نصوصاً ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة ، ولا بد من التأويل  
لإدراك المعنى المراد . (١).

وهذا ما أشار إليه ابن رشد والذي يقول : " لقد أجمع المسلمون  
على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا  
تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ... لأن الآيات القرآنية لو سلط التأويل  
عليها عاد الشرع كله مؤولاً " (٢). وقد أشار أيضاً ابن رشد إلى  
ضرورة تمسك الجمهور بأدلة الشرع الظاهرية ، وأجاز التأويل  
لأصحاب العلم بالبرهان وأهل الحكمة ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن  
من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه (٣).

وبناء على هذا فإن لكل شئ ظاهراً وباطناً ، ولا غنى بالظاهر  
عن الباطن ، فالعلاقة بينهما علاقة تلازم ، فأغلب الفرق كما أشرنا  
تجمع بين الظاهر والباطن ، فهناك أمور واضحة بذاتها ويدل ظاهرها  
على معناها ، وهناك أمور أخرى تحتاج إلى توضيح وتفسير لما تحمله  
في باطنها من معان خفية . ولهذا فلا غنى بالظاهر عن الباطن ولا  
غنى بالباطن عن الظاهر ، فكلاهما ضروريان لتوضيح كل ما هو  
مشرع ظاهراً وباطناً .

---

(١) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج ٢ ، دار  
المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص ٤٨ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٨ .  
وانظر له الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٦٧ .

(٣) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٨ ، ٩ .

## العقل والشرع

Reason , Intellect      العقل

Legal , Legitimate      الشرع

العقل بوجه عام هو ما يميز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ ، ويطلق على أسمى صور العمليات الذهنية بعامة ، وعلى البرهنة والاستدلال بخاصة <sup>(١)</sup>. فهو قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية . يدرك العقل أولاً ماهيات الماديات ، ويدرك ثانياً معاني عامة كالوجود ، والجوهر والعرض ، والعلة والمعلول ، والغاية والوسيلة ، والخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، والحق والباطل ، ويدرك ثالثاً علاقات أو نسباً كثيرة ، ويدرك العقل رابعاً مبادئ عامة في كل علم وفي العلوم إجمالاً ، ويدرك خامساً وجود موجودات غير مادية <sup>(٢)</sup>. فقد ذهب أرسطو إلى أن هناك عقلاً بالفعل وعقلاً بالقوة ، فأحدهما فاعل والآخر منفعل ، ولا يستغنى واحد منهما عن الآخر <sup>(٣)</sup>.

وعند فلاسفة الإسلام يطلقون العقل على معان مختلفة <sup>(٤)</sup> :-

١- العقل الهيولى ، وهو الاستعداد المحصن لإدراك المعقولات وأنما نسب إلى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى .

---

(١) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٢٠ .

(٢) د. يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، د. يوسف شلالة : المعجم الفلسفى ص ١١١ .

(٣) المعجم الفلسفى : مجمع اللغة العربية ص ١٢٠ .

(٤) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ٢ ، ص ٨٤-٨٦ . وانظر الجرجاني : التعريفات .

والعقل الهيولى مرادف للعقل بالقوة ، وهو العقل الذى يشبه الصفحة البيضاء التى لم ينقش عليها شئ بالفعل .

٢- العقل بالملكة ، وهو العلم بالضروريات ، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات .

٣- العقل بالفعل ، وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاملة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت .

٤- العقل المستفاد ، وهو أن تكون النظريات حاضرة عند العقل لا تغيب عنه .

٥- العقل الفعال ، الذى تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد ، فتكون موجودة فيه من حيث هى فاعلة ، أما فى عالم الكون والفساد فهى لا توجد إلا من جهة الانفعال ، وإذا أصبح العقل الإنسانى شديد الاتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شئ من نفسهسمى بالعقل القدسى .

فقد أشار الكندى إلى أن العقل هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها . بينما ذكر الفارابى ( ٢٥٩ - ٣٣٩هـ ) أنه القوة العاقلة وهو جوهر بسيط مقارن للمادة ، يبقى بعد موت البدن ، وهو جوهر أحادى وهو الإنسان على الحقيقة . أما ابن سينا ( ٣٧٥ - ٤٢٨هـ ) فهو لا يتحدث عن القوة العاقلة إلا ليطلق عليها اسم الجوهر . أما الغزالى فقد يطلق العقل على ثلاثة أوجه : الأول : يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته ، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان فى كلامه واختياره وحركاته



وسكناته . والثانى : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستتبط بها الأغراض والمصالح . والثالث : يراد به صحة الفطرة الأولى فى الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء وحسنها وقبحها وكمالها ونقصانها (١).

أما ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥ هـ) فقد كانت فلسفته تعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره ، فكان يعد فيلسوف العقل فى الإسلام ، لأن آراءه كانت إلى حد كبير رداً على الآراء التى ابتعدت عن العقل بصورة أو بأخرى (٢).

والواقع أن فلاسفة الإسلام بنزعتهم العقلية يلتقون بوجه خاص مع المعتزلة الذين سبقوهم إلى تعظيم العقل والنزول عند حكمه ، فقد ساهمت المعتزلة فى تطوير النزعة العقلية فى الإسلام ، وأكثروا من الاستدلال العقلى ، حتى رفعوا العقل إلى مرتبة القياس ، وقد سموا

---

(١) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية " رسالة فى حدود الأشياء ورسومها " ، ص ١١٣ . وانظر الفارابى : عيون المسائل ( ضمن كتاب المجموع ) مطبعة السعادة ، ط ١ ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م ، ص ٦٤ . وانظر أيضاً ابن سينا: الإشارات والتنبيهات " القسم الطبيعى " تحقيق د. سليمان دنيا ، ج ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٠ م ، ص ١٧٨ . وانظر له أيضاً النجاة ص ١٩٣ . وانظر الغزالي : معيار العلم فى فن المنطق ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م ، ص ١٦٢ . وانظر أيضاً د. جميل صليبا : المعجم السابق ، ص ٨٤-٨٥ .

(٢) د. عاطف العراقى : المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ١٤ .

مفكرى الإسلام الأحرار . حكموا العقل فى أمور كثيرة ، واتفقوا على أن الإنسان قادر بعقله على التمييز بين حسن الأشياء وقبحها ، وعلى التفرقة بين الخير والشر قبل ورود الشرع ، فكانوا يرتكزون على العقل لتفسير الأمور الدينية وفهم النصوص القرآنية (١).

أما الفلاسفة المحدثين فنجد ديكارت قد أشار بأن العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوى وهو قوة الإصابة فى الحكم أى تمييز الحق من الباطل ، والخير من الشر ، والحسن من القبيح ، وهذا التمييز لا يحصل عن قياس وفكر ، بل يحصل مباشرة وبالطبع . وقد أشار إليه أيضاً فى القاعدة الأولى من قواعده الأربعة ونصها " ألا أقبل شيئاً على أنه حق ، مالم أعرف يقيناً أنه كذلك ، بمعنى أن اتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك " (٢). ويرى أنه لا يكفى أن يكون للمرء عقل ، بل المهم هو أن يحسن استخدامه (٣).

وعند ليبنتز قسم العقل إلى نظرى ينصب على الإدراك والمعرفة ، وعملى ينصب على الأخلاق والسلوك . وعزز كانط هذه التفرقة بكتابه نقد العقل النظرى ، ونقد العقل العملى (٤).

---

(١) د. إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، جـ ٢ ، ص ١٥٧ .

(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٣) المصدر السابق ص ١٦١-١٦٢ .

(٤) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٢٠ .

أما الشرع فى اللغة فهو كما أشار الجرجانى (٢٤٠-٨١٦ هـ) فى " التعريفات " هو البيان والإظهار ، ويقال شرع الله كذا ، أى جعله طريقاً ومذهباً . والشرع مرادف للشريعة وهى ما شرع الله لعباده من الأحكام التى جاء بها نبيه ، وقيل هى السنة سواء كانت متعلقة بكيفية العمل ، وتسمى فرعية وعملية ، ويختص بها علم الفقه ، أو بكيفية الاعتقاد ، وتسمى أصلية واعتقادية ، ويختص بها علم الكلام . ويطلق الشرع أيضاً على الدين والملة ، إلا أن الشريعة والملة تضافان إلى النبى والأمة فقط ، على حين أن الدين يضاف إلى الله . والشرعى هو المنسوب إلى الشرع ، ويطلق على ما يوافقه ، أو على ما يتوقف عليه ويقابله العقلى والحسى والطبيعى ، وقد يطلق على القضاء أو على حكم القاضى الموافق للشرع ، وتسمى الأحكام الموافقة للشرع بالأحكام الشرعية ، والشرعية صفة للأفعال المطابقة للقانون أو المقيدة به (١).

ولكن لو تساءلنا هل يمكن للإنسان الاعتماد على الشرع وحده دون العقل أو العقل وحده دون الشرع أم كلاهما معاً ؟ لا يمكن للإنسان الاعتماد على العقل وحده ، ولا على الشرع وحده ، لأن الله سبحانه وتعالى وهب الإنسان العقل ، وأنعم عليه بالشرع ، فلا بد من الجمع بينهما ، فلا يمكن الاستغناء بالعقل عن الشرع ، ولا يكفى الشرع دون العقل ، بل لكل منهما دور يؤديه وعمل يناط به . إذ لا غنى للعقل عن الشرع ، ولا الشرع يهمل العقل ، وإن الذين يغالون فى قيمة العقل

---

(١) الجرجانى : التعريفات . وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ١ ، ص ٦٩٩ ، ٧٠٠ . وانظر أيضاً د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ص ١٥٧ .

مخطئون ، والذين يتوقفون عند الشرع دون العقل مقصرون ، أما الذين يجمعون بين العقل والشرع فهم قد أصابوا الحق ، والتزموا الصدق ، حيث لا تعارض بين العقل والشرع <sup>(١)</sup>.

ولعل السمة الرئيسية التي يتسم بها مذهب الأشاعرة إخضاعهم العقل للدين ، صحيح أنهم فهموا الدين ، ودافعوا عنه بالعقل إلى جانب دفاعهم عنه بالنقل ، إلا أنهم فى المسائل التي وجدوا أن العقل يتعارض مع النقل ضحوا بالعقل جانباً أو على الأقل أخضعوه لحكم النقل ، ولهذا فإنهم لم يضعوا أصولاً للعقيدة الإسلامية ، بل وضعوا منهجاً لأنهم رأوا أن الكتاب والسنة صريحان واضحان ، وما على العقل البشرى ألا أن يخضع القواعد المنهجية التي يصل من خلالها إلى هذه الأصول ، والتي من خلالها أيضاً يستطيع فهم هذه الأصول والدفاع عنها <sup>(٢)</sup>. وبذلك كان لهم منهج خاص بهم هو تقديم الدليل النقلى ثم الدليل العقلى لإثبات أصول العقيدة مؤكدين أن النص الدينى لا يتعارض مع الحكم العقلى . فالنص يثبت وجود الله وكذلك العقل يثبته <sup>(٣)</sup>.

ولعل الجمع بين العقل والشرع هو نفس ما أيده الغزالي والذى ذهب فى كتابه " معارج القدس " قائلاً : " إن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ،

---

(١) د. سهير فضل الله أبو وافية : العقل والوحي ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ١٩٧٩ ص ١ .

(٢) د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، مكتبة سعيد رافت للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧ م ، ص ٢٥١ .

(٣) د. سهير فضل الله أبو وافية : الفكر الإسلامى يرد على المستشرقين ، المكتب المصرى ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .



والشرع لم يتبين إلا بالعقل ، فالعقل كالأس ، والشرع كالبناء ، ولن يغنى  
أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس . وأيضاً فالعقل  
كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من  
خارج ، ولن يغنى الشعاع ما لم يكن البصر " (١).

ونتيجة لاهتمام الغزالي بالشرع والعقل معاً نجده يوجه أعنف  
حملاته وأقواها إلى فرقتين من الفرق التي كانت منتشرة في عصره ،  
وهما الفلسفة والباطنية ، فهو يهاجم الفلسفة لأنهم بالغوا في إيمانهم  
بقدره العقل على المعرفة . وهاجم الباطنية لأنهم عزلوا العقل وأسقطوه  
من حسابهم نهائياً . فيرى أن كلتا الفرقتين على خطأ ، فأخطأ الفلسفة  
في توسيعهم سلطان العقل أكثر مما يمكن أن يتسع له من معارف ،  
وأخطأ الباطنية في إلغائهم العقل واعتباره غير موجود وإحلالهم الإمام  
المعصوم محله (٢).

وعلى هذا يرى الغزالي أن الشخص الذي يقبل على القرآن دون  
أن يستخدم عقله في فهمه ، شبيه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا  
الضياء وعندئذ لا يفترق عن فقد بصره على سبيل الحقيقة ، أما من  
يعرض عن الشرع زاعماً أنه يستطيع الاعتماد على العقل وحده ، فهو

---

(١) الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، ط ١ ، مطبعة السعادة ،  
القاهرة ، ١٩٢٧م ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢) فكتور سعيد باسيل : منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي ، دار الكتاب  
الليثاني - بيروت ص ١٦٥ .

يشبه من حشد طبعه قلم يستخدم عينيه فى ضياء النهار بل يصر عبثاً على رؤية الأشياء فى ظلام دامس . فالمنهج السوى ينحصر فى الجمع بين نور الشرع ونور العقل <sup>(١)</sup>. وبناء على ذلك يقيس الغزالى العمل بمقياس العقل والشرع معاً حين يريد أن يحكم أخير هو أم شر ، فهو يرى أن العمل يكون خيراً إذا وافق العقل والشرع ، وشرّاً إذا خالف العقل والشرع معاً <sup>(٢)</sup>. ولهذا فالمقياس الحقيقى للخير والشر الذى يجب أن نقيس به أعمالنا ونزن به سلوكنا فهو كما يرى الغزالى هو العقل والشرع معاً .

هكذا يمكن القول بأن العقل والشرع لا يمكن الاستغناء عنهما ، فكلاهما ضرورى ولا يمكن الاكتفاء بأحدهما دون الآخر ، مما يدل على وجوب التلازم بينهما .

---

(١) د. محمود قاسم : العقل والتقليد فى مذهب الغزالى " أبو حامد الغزالى فى

الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ( مهرجان الغزالى فى دمشق ) المجلس الأعلى

لرعاية الفنون والأدب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٦١م ، ص ١٧٠ .

(٢) الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ص ٥٩ .

## العلّة والمعلول

Cause	العلّة
Effect	المعلول

العلّة فى اللغة اسم يتغير به وصف المحل بحلوله لا على اختيار كالمرض فهو علّة لأن بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف . واصطلاحاً العلة هى كل ما يؤثر فى غيره ويقابلها المعلول . والمعلول هو كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها. أى أن المعلول هو الأثر أو المسبب وهو ما يحدث عن علّة أو سبب معين<sup>(١)</sup>.

ولقد تناول أرسطو موضوع العلّة بالبحث لأن مهمة علم الطبيعة فى رأيه هى معرفة أسباب ما يحدث فيها من تغير<sup>(٢)</sup> ، وهذه الأسباب عنده هى العلل الأربعة :

- علّة فاعلة : وهى قد تكون مؤثرة فى المعلول كالنجار الذى يصنع الكرسي .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ٢ ، ص ٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ .  
وانظر المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، ص ١٢٢ . وانظر أيضاً  
د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ص ٢١٣ ، ٢٢٦ .

(٢) د. زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ ٢ ، ط ٥ ، مكتبة الأنجلو  
المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠م ص ٢٦٨ . وانظر د. محمد على أبو ريان :  
أرسطو ( ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى ) ، تصدر د. إبراهيم مدكور ،  
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤م ، ص ٤٩١ .

- علة مادية : وهى التى لا يلزم عن وجودها وحدها حصول الشئ بالفعل، بل ربما كان بالقوة ، كالخشب الذى يصنع منه الكرسي .

- علة صورية : هى التى يجب عن وجودها وجود المعلول لها بالفعل. كالهئية التى يتم عليها الكرسي .

- علة غائية : وهى التى يكون وجود الشئ لأجلها ، فهى الغاية التى من أجلها وجد كالجلوس على الكرسي (١).

والعلة عند الأصوليين هى ما يجب به الحكم فإذا نص القرآن الكريم أو السنة النبوية على وصف معين كان هذا الوصف علة للحكم الشرعى ، وهذه العلة تسمى " بالعلة المنصوصة " أى العلة المنصوص عليها وكما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم " لا يرث القاتل " إشارة إلى أن الفعل العمد هو علة الحكم وهو الحرمان من الميراث ، وإذا اجتمع المجتهدون من الأمة فى عصر من العصور على أن وصفاً معيناً هو علة لحكم شرعى فإن علة هذا الوصف تكون ثابتة بالإجماع ، وإذا لم يوجد النص الدال على العلة ولم ينعقد اجتماع عليها يكون الطريق الوحيد بعد ذلك للبحث عن العلة هو الاجتهاد بحيث يبحث المجتهد فى الأوصاف المختلفة الموجودة فى الأصل ، فلعل أحد هذه الأوصاف يكون هو العلة التى بنى عليها الحكم الشرعى الذى ثبت لهذا الأصل . فالنص والإجماع والاجتهاد هو ما يطلق عليها مسالك العلة ، وهى

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ٢ ص ٩٦ . وانظر المعجم الفلسفى ،

مجمع اللغة العربية ص ١٢٢ .



الطرق التى يسلكها المجتهدون لمعرفة العلة التى بنى عليها الحكم الشرعى (١).

أما العلة عند الفلاسفة الإسلاميين كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد فهم يفضلون استعمال لفظ العلة على لفظ السبب . بينما الغزالى وعلماء الكلام كانوا يستخدمون لفظ العلة للدلالة على السبب (٢).

فقد أقرت المعتزلة بعلاقة الترابط بين العلة والمعلول ، فوجود العلة دليل على وجود المعلول وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها ، فالعلة موجبة لمعلولها (٣). فمثلاً : إذا كانت الشمس طالعة اقتضى ذلك أن يكون النهار موجوداً ضرورة ، فالشمس هنا علة للنهار المعلول بها . فهنا قد أدى وجود المعلول إلى الاستدلال على وجود العلة ، فالعلة تقتضى ضرورة أن يكون لها معلول سواء أعقبها أو لازمها ، والمعلولسمى كذلك لأنه معلول لعلّة سبقتّه ولازمته (٤).

---

(١) د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ، ص ١٦٥ ، ١٦٧ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٩٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ( التوليد ) ج ٩ ، تحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد ، مراجعة د. إبراهيم مذكور ، إشراف د. طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤م ص ١٣٥ ، ١٣٦ وانظر له المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمى ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ٣٩٣ وانظر له أيضاً شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٨ ، ٣٩٠ .

(٤) د. سامى نصر لطف : الحرية المسئولة فى الفكر الإسلامى ، ص ٤١ .

ولهذا فإن العلاقة بين العلة والمعلول ترد إلى مبدأ العلية ، فإذا كانت العلة ترادف السبب إلا أنها قد تغايره فيراد بالعلة المؤثر ، وبالسبب ما يفضى إلى الشئ .

وقد أشار الكندي إلى الترابط الضروري بين العلة والمعلول ، وأن لكل علة معلول يتبعها ، وقد أقام الكندي دليل الحدوث لإثبات وجود الله على مبدأ العلية وهو أن لكل معلول علة ، ولما كان العالم محدثاً فلا بد له من علة أحدثته وأخرجته إلى الوجود بعد العدم ، ولا يصح أن يكون علة نفسه ، وهذه العلة هي الله سبحانه وتعالى خالق كل شئ ومحدثه ومبدعه ، فهو العلة الأولى أى علة العلل التى لا علة لها ، ويقول أن العلة الأولى هي مبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، غير متحركة أى الفاعلة التى لا فاعل لها ، والمحرك الأول غير المتحرك ، والمتممة التى لا تتمم لها (١).

أما الفارابى فقد ذكر أن الله سبحانه وتعالى هو علة كل الممكنات والواجبات وكلاهما لا غنى عن علة ، فكل موجود لابد من وجوده ، والانتقال من حال الإمكان إلى حال الوجود لابد من علة . وهذا دليل على وجود علة صانعة ، مدبرة ، خالقة وهو الله سبحانه وتعالى (٢).

---

(١) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية " رسالة فى الفلسفة الأولى " تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، ط ٢ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ص ٢٥ . وانظر له " رسالة فى حدود الأشياء " ص ١١٣ . وانظر أيضاً رسالته فى " وحدانية الله وتناهى جرم العالم " ص ١٥٧ .

(٢) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط ٢ ، مطبعة وهبه ، القاهرة ، ١٩٤٨ م ص ٢-٤ .

ونجد أيضاً ابن سينا قد تحدث عن الترابط بين العلة والمعلول والعلاقة الضرورية بينهما ، وأن المعلول هو كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها ، أما وجود ذلك الغير ليس من وجودها (١).

أما الغزالي فذكر أن العلة تقتضي بالضرورة وجود المعلول ، وأن المعلول لا يوجد إلا إذا وجدت العلة ، فالمعلول هو الذات التي لا توجد بالفعل إلا من ذات أخرى موجودة بالفعل ، وأن كل واحد من الذاتين إذا فرض موجوداً وجب أن يكون الآخر موجوداً ، وإذا فرض مرفوعاً وجب أن يكون الآخر مرفوعاً ، فوجود العلة يوجب إذن وجود المعلول ، ورفعها يوجب رفعه (٢).

أما عند المحدثين فقد اقتصر الأمر على العلة الفاعلة وتسمى السبب ، كالمقدمات الصادقة فهي سبب صدق النتيجة ، وبعض الظواهر الطبيعية سبب ظواهر أخرى فقد نجد أن ديكارت قد وسع معنى العلة فأطلقها على العلاقات الطبيعية والعلاقات المنطقية معاً ، وهذا متفق مع روح مذهب الذي يعد العلاقات المنطقية أساساً للعلاقات الطبيعية ، فإذا قلت أن ( أ ) علة ( ب ) عنيت بذلك أن وجود ( أ ) مستلزم وجود ( ب )

---

(١) ابن سينا : رسائل ابن سينا " رسالة الحدود " حقيقته وترجمته وعلقت عليه  
أملية جواشون ، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ،  
١٩٦٢م ، ص ١٠٠ . وانظر له أيضاً : الإشارات والتنبيهات ، تحقيق  
د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢م ص ١٤٠ .

(٢) الغزالي : معيار العلم في فن المنطق ، ص ١٨٨ . وانظر له المستقصى في  
علم الأصول ، ج٢ ، ط٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٢م ،  
ص ٢٧٢ وما بعدها .

اضطراراً ، ومعنى ذلك أن العلاقات السببية شبيهة بالقياسات التى يكون فيها وجود المقدم شرطاً لوجود التالى (١).

أما كانط فيرى أن علاقة العلة بالمعلول علاقة ارتباط منطقى أو ضرورى ، فهو تركيب عقلى وليس تركيباً تجريبياً لا يقتصر على ملاحظة وجود التوالى بين العلة والمعلول ، بل يقرر وجوب هذا التوالى وضروريته .

بينما نجد جون ستيوارت مل قد يطلق لفظ العلة على الظاهرة أو الظواهر المتقدمة التى تكون الظاهرة المسماة بالمعلول تالية لها دائماً (٢).  
هكذا يتبين ضرورة التلازم بين العلة والمعلول والترابط بينهما ، فالعلة يلزم عنها ضرورة المعلول ، والمعلول لا يتواجد إلا بوجود العلة فالعلاقة بينهما علاقة تلازم ضرورية .

---

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١٣٣ . وانظر د. جميل صليبا : المعجم

الفلسفى ، جـ ٢ ، ص ٩٧ ، ٩٨ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٩٧ ، ٩٨ . وانظر مجمع اللغة العربية ،

المعجم السابق ص ١٢٣ .



## الفطرى والمكتسب

Innate	الفطرى
Acquired	المكتسب

الفطرى هو المنسوب إلى الفطرة ، وهو ما يخص طبيعة الكائن ويصاحبه منذ نشأته ، ومنه الأفكار الفطرية وهى التى لم تستمد من التجربة <sup>(١)</sup>. والفطرة هى الجبلة التى يكون عليها كل موجود فى أول خلقه . كما قال تعالى : " فطرت الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله " الروم / ٣٠ . وفى الحديث الشريف : " كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمجسانه " <sup>(٢)</sup>. ومعنى ذلك أن المولود يولد على السلامة خلقاً وطبعاً وهيئة ، ليس فيها إيمان ، ولا كفر ، ولا إنكار ، ولا معرفة ، لأنه لو كان مفطوراً على إحدى هذه الحالات لما انتقل عنها أبداً . وقيل أن الفطرة هى الإسلام ، أو البداية التى بدأ الله خلقه عليها ، أو ما أخذه الله على ذرية آدم من الميثاق ، ومهما يكن من أمر فإن الفطرة هى الجبلة الأصلية أو الطبيعة الأولى التى يكون عليها المولود فى وقت ولادته <sup>(٣)</sup>.

أما المكتسب ما يضاف إلى طبيعة الفرد ، والمكتسب فى علم

---

(١) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٣٦ .

(٢) صحيح مسلم ، جـ ٤ ، كتاب القدر ، شرح النووى ، المطبعة المصرية ص ٢٦٧ . وانظر تفسير ابن كثير ، جـ ٣ ، ص ٤٣٢ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ٢ ، ص ١٥٠ . وانظر د. عبد المنعم

الحقنى : المعجم الفلسفى ص ٢٣٧ .

الحياة مقابل الفطري والوراثي ، وهو الصفات المكتسبة ، وهي التبدلات التي تطرأ على طبيعة الفرد خلال حياته ، إلا أن علماء التطور الذين يقولون بوراثة الصفات المكتسبة يجعلون هذه الصفات فطرية في الفرد ، مكتسبة في النوع . والعلم المكتسب هو العلم الذي يحصل بالنظر العقلي ، والجهد الشخصي ، وهو مقابل عند المتصوفين العلم اللدني الذي يحصل للنفس بالكشف (١).

وفي ضوء ذلك يمكن القول بأن هناك ثلاثة مذاهب اختلفت في شأن الفطرة الإنسانية :

الأول : يرى أن الإنسان خير بطبعه ، والشر عارض له ، وهو مذهب المتفائلين أمثال جان جاك روسو ( ١٧١٢ - ١٧٧٨م ) . وينسب إلى سقراط والرواقيين ، وابن تيمية وابن القيم والسلف عموماً من مفكري الإسلام .

والثاني : يرى أن الإنسان شرير بطبعه ، والخير طارئ عليه ، وهو مذهب المتشائمين ويبدأ من البوذية فأصحاب المنفعة . وعلى هذا الرأي معظم فلاسفة المسيحية ، ولعل من هذه الفكرة قد نشأ في المسيحية أن الإنسان منذ خطيئة آدم قد انقلب شريراً لا حيلة في إصلاحه بنفسه . ولا نجد من مفكري الإسلام من ذهب إلى هذا الرأي .

والثالث : يرى أن الإنسان خلق مستعداً للخير والشر جميعاً ، وهو قول

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٤١٤ .

جمهور الفلاسفة وعلماء النفس والتربية فى هذا العصر . وهو مذهب جامع سبقهم إلى تقريره الإمامان الغزالى وابن خلدون . غير أنهما يضيفان إليه أن الإنسان خلق إلى الخير أميل منه إلى الشر (١) .

وقد اهتم فلاسفة اليونان بالفطرة فنجد أفلاطون قد ذكر أن أشد ما فى الإنسان من الاستعدادات الفطرية هو أن نفسه تجانب الشر ، وتجرى وراء الخير الأعلى وتلزمه متى وصلت إليه . ويجعل للاستعدادات الفطرية أهمية كبرى ، ولكنه لا ينكر إمكان تغيير الميل الفطرى ، وإن كان ذلك شديد الصعوبة (٢) . أما أرسطو فيقول : بإمكان تغيير الأخلاق ولكنه يعترف أيضاً بأن هذا التغيير يختلف فى الصعوبة أو السهولة بحسب الأشخاص ، فهو يقر بوجود الاستعدادات الفطرية وبأن سهولة تغيير الأخلاق أو صعوبتها متعلقة بهذه الاستعدادات نفسها . فالحكيما إن متفقان (٣) . ولهذا يرى أرسطو أن الفضيلة ليست أمراً

---

(١) محمد عبد الله دراز : كلمات فى مبادئ الأخلاق ، المطبعة العالمية ، القاهرة ، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م ص ٢٠ . وانظر د. محمد السيد الجليل : فى علم الأخلاق قضايا ونصوص ، مطبعة التقدم ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ص ٧ ، ١٨ .  
(٢) عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، دار القلم ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٩م ، ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٣) أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتملى سانتهيلير ، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، ج ١ ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٤٣هـ - ١٩٢٤م ، ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

فطرياً موروثاً ، وإنما هي عادة من عادات النفس يمكن اكتسابها (١).

ولو اتجهنا إلى فلاسفة الإسلام فنجد "مسكويه" (٣٣٠-٤٢١هـ) يرى أن الفضيلة ليست طبيعة فينا وإنما الطبيعي فينا الاستعدادات ، فالفضيلة لا ترجع إلى الطبيعة بقدر ما ترجع إلى العادة والممارسة والتعليم والعرف والتقاليد الموروثة . ولو كانت الفضيلة طبيعة فينا لكان كل الناس فضلاء ، ولكان كل العالم يمتاز بالخير والفضيلة ، ومحيت بالتالي الرذيلة والشر من العالم . وفي هذا يقول مسكويه : " إن حالة الفطرة في نيل وفعل الفضيلة لا تكفى ، وإنما يجب أن يقترن هذا بالفهم والتبصر والتعليم ، وأن الشريعة هي أولى المعارف التي يجب أن تلقن للإنسان في حياته " (٢).

فما من شك أن الطفل يولد ولا معاني في ذهنه كلية أو جزئية ، ثم ينمو جسماً وعقلاً من خلال تربيته وتفاعله مع مجتمعه وبيئته ، حتى يصل إلى مرحلة مستقل فيها بصفاته وخصائصه التي تميزه عن غيره ، وبشعوره وتفكيره حراً طليقاً في أفكاره وقراراته وآرائه ومعتقداته (٣).

أما " ابن سينا " فيشير إلى أن معنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة ، وهو بالغ العقل ، لكنه لم يسمع رأياً ، ولم يعتقد مذهباً ، ولم يعاشر أمة ، ولم يعرف سياسة ، لكنه شاهد

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٢ .

(٢) مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ط ٣ ، مطبعة والده عباس الأول ،

القاهرة ، ١٩٠٨ م ، ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٣) محمد جواد مغنیه : فلسفة الأخلاق في الإسلام ، ص ١٩ .



المحسوسات وأخذ منها الخيالات ، ثم يعرض على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه ، فإن أمكنه الشك ، فالفطرة لا تشهد به ، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة ، وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق ، بل كثير منها كاذب ، إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلاً ، أى أن الفطرة السليمة إذن هى العقل (١).

أما الغزالي فيرى أن الإنسان يولد على الفطرة ، وأن الفطرة الإنسانية قابلة لكل شئ ، وأنه ليس قبل التربية أى لون ، فالخير إنما يكتسب بالتربية ، والشر كذلك يكتسب بالتربية ، والطفل إنما يسعد ويشقى بما يقدمه إليه أبواه . وبهذا ينفي الغزالي أثر الوراثة وعواملها ، وإن الصفات والأخلاق لا تورث ، وإنما الذى يورث هو الاستعدادات لهذه الصفات ولتلك الخصائص وإذا أمنا بهذا المبدأ استطعنا أن نفهم معنى الحديث الشريف القائل : " كل مولود يولد على الفطرة إنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه " أى بالاعتیاد والتعليم يكتسب الإنسان الخير أو الشر ، وكما أن البدن فى الابتداء لا يخلق كاملاً ، وإنما يكمل ويقوى بالنشوء والتربية والغذاء ، فكذلك النفس تخلق ناقصة ، قابلة للكمال ، وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية والعلم (٢).

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٩٦ - ٩٧ . وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج٢ ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج٣ ص ٦٤ . وانظر له ميزان العمل، صححه وعلق عليه محمد مصطفى أبو العلا ، مطبعة الجندى ، القاهرة ، ص ٧٢ . وانظر أيضاً أحمد فريد الرفاعى : الغزالي ، المجلد الأول ، مطبعة عيسى البابى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٣٦ م ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

ويعبر الغزالي عن ذلك تعبيراً دقيقاً حين يقول : " إن الصنبي بجوهره خلق قابل للخير والشر جميعاً ، وإنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين ، فإن عود على الخير سعد في الدنيا والآخرة ، وإن عود على الشر شقى وهلك " (١).

ولعل ما أشار إليه الغزالي يشبه إلى حد كبير ما ذكره أيضاً ابن خلدون حين يقول : " إن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر وسبب ذلك أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى تكون متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر ويستدل بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه " ... " (٢).

فهذا الحديث يفيد أن الأصل في الفطرة الأولى الخير ، كما يفيد بجوار ذلك أن النفس الإنسانية ليست متحجرة على نوع واحد ، بل فيها الخطوط الأولى لكل من الخير والشر ، والتربية هي التي تظهر أحدهما وتطمس الأخرى أو تظهرها على نسب مختلفة ، ولذا يجب على الأبوين أن يبتا في نفوس أبنائهم الفضائل الخلقية التي تقوم حائلاً منيعاً أمام رغائب النفس وشهواتها (٣).

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين، جـ ٨ ، ط ١ ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ١١٢ .

(٣) منصور على رحب : تأملات في فلسفة الأخلاق ، ط ٢ ، مكتبة الأنجلو

المصرية بالقاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ٩٩ ، ١٥٧ .

فقد يقال إن الطفل يقلد تقليداً محكماً كل ما يصدر عن والديه والمحيطين به ، فابتناسامته الأولى وسكناته نتيجة تفاعل بينه وبين من معه في بيئته، ولقد أحسن من شبه الطفل في سنيته الأولى بآلة التسجيل، بل إنه ليفوقها تسجيلاً ، ذلك أن هذه الآلة تسجل الصوت فقط أما هو فيسجل الصوت وغيره من حركات وإشارات ، لذلك كان الواجب ألا يسمع الطفل من الألفاظ والعبارات إلا ما يرتفع به إلى السمو الخلقى<sup>(١)</sup>.

ولكن لو تساءلنا : هل الطفل يولد وفي نفسه معان فطرية واضحة ؟ فهناك مذهب يسلم بوجود أفكار ومبادئ في الذهن منذ النشأة، وهو المذهب الفطري ، وهو أوضح ما يكون لدى ديكارت الذي يرى أن في العقل البشري أفكار ومبادئ فطرية ، وقسم الأفكار إلى فطرية ، ومصطنعة ، وعارضة . وأن الأفكار الفطرية لم تستمد من التجربة ، والأفكار المصطنعة هي المتولدة مما تركبه المتخيلة ، والأفكار العارضة أو الطارئة هي المتولدة من الإحساس<sup>(٢)</sup>.

يعنى من هذا ومما سبق أن السلوك الأخلاقي الذي يتميز به الإنسان قد يكون بعضه فطري ، وبعضه الآخر مكتسب ، مما يدل على ضرورة التلازم بين الفطرة والاكتساب في حياة الفرد .

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٦ .

(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١١٥ ، ١٣٠ . وانظر د. جميل صليبا :

المعجم الفلسفي ، ج٢ ص ١٥١ .

## القضاء والقدر

القضاء      Predestination

القدر      Fate , Destiny

القضاء فى الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلى الإلهى فى أعيان الموجودات على ما هى عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد ، مثل الحكم بأن كل نفس ذائقة الموت <sup>(١)</sup>.

أما القدر هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب وتخصيص إيجاد الأعيان بأوقات وأزمان بحسب قابلياتها واستعداداتها المقتضية للوقوع منها ، وتعليق كل حال من أحوالها بزمان معين وسبب مخصوص مثل الحكم بموت زيد فى اليوم الفلانى بالمرض الفلانى أو السبب الفلانى . وقد يطلق القدر على القدرة الخفية التى تسير موجودات هذا العالم وفق نظام محتوم يتعذر على الإنسان صاحب الفكر والإرادة أن يخالف أسبابه ويتجنب نتائجه . وقد يطلق أيضاً القدر على المصير وهو مجموع الأحداث الضرورية والجائزة التى تتألف منها حياة الفرد من جهة ما وهى ناشئة عن قوى خارجية مستقلة عن إرادته <sup>(٢)</sup>.

---

(١) الجرجانى : التعريفات ص ١٥٥ . وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ،

جـ ٢ ، ص ١٨٦ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ١٨٦ ، ١٨٧ .



والقضاء عند المتكلمين ، فقد يقول القاضى عبد الجبار أن  
القضاء قد يذكر ويراد به <sup>(١)</sup>:

١- الفراغ : أى أن القضاء قد يأتى بمعنى الفراغ من الشئ وإتمامه  
كقوله تعالى " فقضاهن سبع سماوات فى يومين " فصلت / ١٢ ، أى  
أتم الله خلقهن فى يومين . وقوله تعالى " فلما قضى موسى الأجل "  
القصص / ٢٩ ، فهى تعنى الانتهاء من الشئ والفراغ منه بعد  
تحصيله .

٢- الأمر : فقد يكون القضاء بمعنى الأمر كقوله تعالى " إذا قضى أمراً  
فإنما يقول له كن فيكون " البقرة / ١١٧ . أى إذا تمت إرادته تعالى  
فى تكوين أمر فإنما يأمره كُن فيكون .

٣- الإيجاب : قد يذكر ويراد به وجوب الطاعة والعبادة شرعاً ، ونهيه  
عن عبادة غيره . كقوله تعالى " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه  
وبالوالدين إحسانا " الإسراء / ٢٣ .

٤- الإعلام والإخبار : أى أن القضاء هنا بمعنى الإعلام والإخبار  
كقوله تعالى : " وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى  
الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً " الإسراء / ٤ ، فمعنى قضينا هنا  
أى أخبرناهم وأعلمناهم بذلك .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٠ . وانظر له أيضاً  
المحيط بالتكليف ، ص ٤٢٠ .

٥- العلم : فهنا يأتي القضاء بمعنى العلم ، أى يذكر بمعنى العلم عن وجود الشئ .

٦- الإيجاد والخلق والإبداع : فقد يذكر القضاء هنا بمعنى الإيجاد أى أنه ورد على وجه الاختراع والابداع ، وورد أيضاً بمعنى الخلق كما جاء فى قوله تعالى " فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها " فصلت / ١٢ ، أى أوجد السموات وخلقهن خلقاً متقناً وذلك لأن الخلق هو اتمام فعل الإيجاد .

هكذا فإن كل معانى القضاء كما ترى المعتزلة هى كل ما خلقه الله تعالى وقدره وأوجده وأوقعه ، فهى تعنى إتمام الشئ قولاً كان أو فعلاً أو أمراً ، أو علماً أو غير ذلك مما ذكر .

أما القدر فنجد أن كلمة القدر عند المعتزلة تدل على عدة معان فمن معانيها كما يرى القاضى ما يلى (١) :

١- البيان : قد يذكر القدر ويراد به البيان كما جاء فى قوله تعالى " إلا أمرته قدرناها من الغابرين " النمل / ٥٧ .

٢- العلم والإرادة : أى أن القدر ورد بمعنى العلم والإرادة كما جاء فى قوله تعالى " إنا كل شئ خلقناه بقدر " القمر / ٤٩ . أى بإرادة وعلم .

٣- الترتيب والتنظيم : قد يذكر ويراد به معنى الترتيب والتنظيم كما فى قوله تعالى " وقدر فيها أقواتها " فصلت / ١٠ ، أى رتبها ونظمها .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٠ . وانظر له أيضاً المحيط بالتكليف ص ٤٢٠ .

فكل معانى القدر هنا كما ذكرت المعتزلة تعنى ملك قوة التصرف بما يريد تعالى ، وإحاطة علمه بكل شئ ، أى أنه تعالى نظم كل شئ ورتبه وقدره منذ الأزل .

وبالنظر إلى هذه الآيات والتي ذكرت حول القضاء والقدر نجد أنها لم تذكر لفظ القضاء وإنما ذكرت مشتقاته فى آيات كثيرة ، فذكر القضاء فى صورة فعل وقد نجد فيها تقارباً واضحاً بين مشتقات القضاء والتي تدور جميعاً حول معنى واحد وهو الفصل والحسم فى الأمر ، أى أن قضاء الأمر معناه انجازه وحسمه . فالأمر والخلق والفراغ والإيجاد والإيجاب وما إلى ذلك ما أوردناه كلها تنبئ عن حسم الأمر وانجازه . أما القدر فقد ورد فى القرآن الكريم مصدراً وفِعْلاً . فمعنى القدر هو التقدير ووضع الشئ فى موضعه المناسب له . ومن ثم فإن القضاء أخص من القدر ، بمعنى أن دائرة القدر أشمل وأعم ، فالقدر تدبير وتصميم ، والقضاء حكم وتنفيذ (١) .

أما الجبرية فنجدها تذهب خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة ، فترى أن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، وأنه لا خالق إلا الله ، وأن سيئات العباد مخلوقة لله ، وأن العبد مجبوراً وليس له فعل ولا إرادة ، وأن الأفعال تضاف إلى الله خلقاً وإيجاداً أو قضاءً وقدرًا . ولهذا ذهب المعتزلة وانتقدت الجبرية على قولهم هذا لأنهم يحملون ذنوبهم على الله ويرتكبون الآثام والمعاصى والكبائر ويقولون كان ذلك بقضاء الله

---

(١) عبد الكريم الخطيب : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، ط ٢ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٩م ، ص ١٧٤ - ١٧٦ .

وقدره، ويزعمون أن الله قدر عليهم المعاصي وعذبهم عليها<sup>(١)</sup>. ولهذا نجد المعتزلة ورداً على الجبرية قد اعتنقوا القول بالقدر ودافعوا عنه دفاعاً مستميتاً استهدافاً لإثبات حرية الإنسان وقدرته على إختيار أفعاله وتأكيداً لمسئوليته عنها وما يعقبها من ثواب أو عقاب . فهم أرادوا من خلال ذلك الجمع بين إحاطة علم الله بكل شئ وبين حرية الإنسان فى إختيار أفعاله .

أما الأشاعرة فالقضاء عندهم هو إرادته تعالى الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هى عليه فيما لا يزال كإرادته بخلق الإنسان فى الأرض ، أى أن إرادة الشئ اتمام تخصيصه بأحد ممكناته . أما القدر هو إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى أحوالها وأفعالها وأزمنتها وأمكانتها وصفاتها كإيجاد الله الإنسان فعلاً على وجه الأرض<sup>(٢)</sup> .

والى مثل هذا يذهب الماتريدى والذى يرى أن القضاء هو الخلق الراجع إلى التكوين كخلق الله الإنسان على ما هو عليه طبق الإرادة

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٥ .  
(٢) الأشعرى : أصول أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. محمد السيد الجلند ، المكتبة الأزهرية للتراث ، سلسلة التراث السلفى ، ص ٧٥ ، ٨٤ . وانظر له أيضاً : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق د. حموده غرابه ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، ص ٨١ وما بعدها . وانظر أيضاً : الجرجانى : شرح المواقف فى علم الكلام ( الموقف الخامس ) تعليق د. أحمد المهدي ، مكتبة الأزهر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م ص ٢٩٦ .

الأزلية ، أى أن الخلق هنا هو إتمام فعل الإيجاد . أما القدر فهو التقدير وهو جعل الشئ بالإرادة على مقدار محدد قبل وجوده ثم يكون وجوده فى الواقع بالقضاء على وفق التقدير ، وعلى وجه مخصوص وصورة مخصوصة محددة المقادير (١) .

وعلى هذا فيكون القضاء عبارة عن تعلق العلم الإلهى بالشئ ، والقدر وقوع الشئ على حسب العلم أى أنه تعالى قدر كل شئ وعلمه منذ الأزل .

وقد ساد هذا الرأى بنصه عند أغلب فلاسفة الإسلام مثل " ابن سينا " والذى يرى أن الإنسان ما هو إلا واحد من هذه الكائنات يتحرك بقوته ، ويتصرف بإرادته ، دون خروج على النظام العام ، وهذا النظام هو ما نسميه بالقضاء ، فقضاء الله هو علمه المحيط بالمعلومات . أما القدر فهو إفاضة الكائنات على حسب ما فى علمه أى إيجاب الأسباب للمسببات ، وإذا وجد السبب وجد المسبب ، وبذكر السبب والمسبب تظهر الحكمة الإلهية فى وجود هذه الموجودات ، وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن يكون (٢) .

---

(١) الماترىدى : التوحيد ، تحقيق د. فتح الله خليف ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٧٠م ، ص ٢٤٣ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : الرسالة العرشية ( ضمن مجموعة رسائل ابن سينا ) حيدر آباد ، دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٣هـ - ص ١١٦ وانظر له أيضاً : القضاء والقدر ( ضمن كتاب جامع البدائع ) ط ١ ، مطبعة السعادة ١٩١٧ ص ٥٨ .



أما الغزالي فقد ذكر أن القدر أعم ، والقضاء أخص ، فالقدر اسم لما صدر مقدراً عن فعل القادر ، وهو تقدير الأمر بدءاً . أم القضاء فهو الخلق وهو فصل ذلك الأمر وقطعه كما يقال " وقضى القاضي " أى حكم ونفذ (١) .

وهذا لا يعنى أنه لا فصل بين القضاء والقدر لأنه ما يقدره الله هو ما يقضى به ، فقدر الله هو قدرته العامة الشاملة المطلقة ، والقضاء هو ما يشاؤه الله ويقضى به ويحكم به فى مجال قدرته المطلقة . فليس القضاء والقدر وجود الأشياء منفصلة عن أسبابها ، بل يكون وجودها مكوناً من الشئ وسببه ، والسبب ومسببه ، وهذا هو ما يجب الإيمان به (٢) .

وعلى هذا فالإسلام جعل الإيمان بالقضاء والقدر من عقائده ، ولكن ذلك لا يعنى أنه مخدر يسكن طاقات الإنسان ويجعله يخضع للظلم وينصرف عن العمل ، لأن الإسلام أراد من غرس هذه العقيدة فى النفوس تقويم العزائم ، وحفز الهمم إلى الخير ، وتربية الشجاعة فى القلوب ، والصبر على الشدائد والآلام ، والرضا بالمقدور (٣) .

لذلك فالإيمان بالقضاء والقدر لا يتنافى مع العمل ، فهذه العقيدة لا تشكل عائقاً أمام المسؤولية والعمل ولا تنزع عن الإنسان أهلية

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج ١ ص ١٥٦ .

(٢) د. محمد إبراهيم الشافعى : المسؤولية والجزاء فى القرآن الكريم ، ط ١ ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م . ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(٣) د. مصطفى حلمى وعبد المقصود عبد الغنى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٣ م ، ص ١٣١ - ١٣٥ .

التكليف ، بل تلزم الإنسان العمل والسعى والاجتهاد في كل ما كلفه به الله سبحانه وتعالى .

والإيمان بالقضاء والقدر لا يتنافى أيضاً مع الحرية ، فهذه العقيدة لا تعنى إنكار حرية العبد ، كما أنها لا تعنى الجبر أو الاضطرار . فالله يعلم ما يفعله العبد قبل وقوعه ولكن علم الله السابق لا يعنى الجبر أو الاضطرار ، فعلم الله صفة إنكشاف وظهور وليست صفة تأثير أو جبر . ولهذا لا يجب أن يتعلل المرء بالجبر والاضطرار أو يلجأ إلى المعاصي والذنوب والتهرب من مسئولية أفعاله بحجة القضاء والقدر . وهذا ما ذهب إليه ابن حزم حين ذكر أن لفظي القضاء والقدر لا يعنيان الإكراه والإجبار ، بل يعنيان الأمر والترتيب على صفة ما ، فقد قدر الله المقادير قبل خلق السموات والأرض ، وعلمه سابق لما سيصيب العبد . ولهذا يقول " ولا تكونن ممن يتخذ الإقرار بالقدر سبباً للكسل والتوكل وترك العمل ، ولا تحسب أن عملك من قدرك ، وأن عجزك إن عجزت من قدرك ، فأرغب واعمل وجد واجتهد " (١) .

وهذا ما أشار إليه أيضاً ابن رشد والذي يرى أن عقيدة القضاء والقدر لا تعنى الحتمية أو الإجبار وتلغى حرية الإرادة ، فالقدر ليس إكراهاً ولا إجباراً بل هو تحديد النظام الكوني والسنى لأفعالنا وسلوكنا (٢) .

---

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ط ٣ ، ص ٥١ ، ٥٢ . وانظر له أيضاً الأصول والفروع ، تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عاطف العراقي ، د. سهير فضل الله أبو وافية ، د. إبراهيم إبراهيم هلال ، ط ١ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٧ ص ٤٠١ - ٤٠٥ .

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٢٨ .

يعنى ابن رشد من هذا أن القضاء والقدر يعنيان النظام والترتيب، ولا يمكن تصور حرية الإنسان وإرادته إلا داخلهما ، مما يدل على أن حرية الإنسان ليست مطلقة ، ولا تختار اختيارات مطلقة ، بل هى مقيدة بالأسباب الخارجية المتعلقة بالكون .

وإذا كان الإيمان بالقضاء والقدر لا يتنافى مع الحرية ولا يتنافى مع العمل فهو لا يتنافى أيضاً مع اتخاذ الحذر كما جاء فى قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم " النساء / ١١ . ولا يتنافى مع التداوى فليس على المؤمن ترك التداوى باسم القدر لأن التداوى لا يتعارض مع الإيمان بالقدر ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " تداوا يا عباد الله فإن الله لم يخلق داء إلا وخلق له دواء " (١) . ولا يتنافى أيضاً مع الدعاء ، فإنه لا يجب على الإنسان المؤمن ترك الدعاء ، ولهذا كان مما يدعو به المؤمنون هذا الدعاء المأثور " اللهم إنا لا نسألك رد القضاء ولكن نسألك اللطف فيه " يعنى أن رد القضاء لا يكون وإنما الذى يكون هو اللطف فى تنفيذه (٢) .

وعلى هذا ينبغى التحرر من الاتجاه الجبرى الذى يؤدى إلى جمود وركود فى حياة الإنسان ، فهو يدفعه إلى التراخى والقعود والتواكل الذى يظنه الناس توكلأ . والغزالي ينبه إلى هذا الخطأ فى فهم مقام التوكل وهو مقام محمود دعا إليه القرآن فى مثل قوله تعالى "وعلى الله فليتوكل المؤمنون " إبراهيم / ١١ . وعلى هذا يوضح لنا الغزالي هذا

---

(١) ورد الحديث فى البخارى ، " باب ما أنزل الله داء إلا وأنزل معه دواء " جـ ٧ ص ١٦٤ .

(٢) عبد الكريم الخطيب : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ص ١٧٩ وما بعدها.

الخطأ فيذهب قائلاً : " قد يظن الجاهل أن شرط التوكل ترك الكسب ، وترك التداوى ، والاستسلام للمهلكات ، وذلك خطأ ، لأن ذلك حرام في الشرع ، والشرع قد أثنى على التوكل وندب إليه ، فكيف ينال ذلك بمحظوره ، كذلك لا ينبغي أن نظن أن معنى الرضا بالقضاء ترك الدعاء ، ولا ترك التداوى ، ولا ترك الهم الذي أرسل إليك حتى يصيبك مع قدرتك على دفعه بالترس ، وليس من الرضا بالقضاء ما يوجب الخروج عن حدود الشرع ، ورعاية سنة الله مع بذل الجهد في التوصل إلى محابة الله تعالى من عباده " (١) .

وعلى هذا فقد يبدو من ظاهر الاستعمالات الشرعية أن كلاً من القضاء والقدر يشتركان في معنى واحد ، فسواء اجتمعا أو انفصلا في الاستعمال فلهما مدلول واحد أو عنوان مشترك وهو إرادة الله وقدرته ومشيئته ، فالقضاء والقدر معاً أمر من أمور الله وإرادة من إرادته . ولذا يجب أن نقول قضاء الله وقدر الله كما نقول علم الله ، وإرادة الله ، وقدرة الله ، فالله سبحانه ذات واحدة لها الكمال المطلق (٢) .

هكذا فإن طريق المؤمن في أمر القدر طريق واحد وهو الرضا والقبول بما فعله الله وقدره ، والتسليم بقضائه وقدره ، والإيمان بحرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله وذلك لأن عقيدة القضاء والقدر لا تسلب الإرادة ، ولا تتعارض مع مبدأ الحرية ، بل تقوى الإنسان وتجعله راضياً مؤمناً بقضائه وحكمته ومراده وتقديره .

---

(١) الغزالي : الأربعين في أصول الدين ، ط ٢ ، مطبعة الكردي ، القاهرة ، ١٣٤٤هـ ، ص ٢٤٦ .

(٢) عبد الكريم الخطيب : المرجع السابق ص ١٧٩ - ١٨٠ .

## الكل والجزء

All	الكل
Part	الجزء

الكل فى اللغة اسم لمجموع أجزاء الشئ ، وهو يفيد الاستغراق لأفراد ما يضاف إليه أو أجزائه <sup>(١)</sup> . والكل كما يرى ابن سينا يقال على جملة العالم <sup>(٢)</sup> . بينما فى رأى ابن رشد ، الكل يدل به على الذى يحوى جميع الأجزاء ، وليس يوجد خارجاً عنه شئ <sup>(٣)</sup> .

وإذا دخل لفظ كل على القضية دل على مقدار الحصر ويسمى سوراً ، كقولنا " كل إنسان فان " فهو يدل على الاستغراق التام لجميع أفراد الموضوع ، والقضية التى موضوعها لفظ كلى ، والحكم عليه مبين أنه فى كله أو فى بعضه تسمى المحصورة <sup>(٤)</sup> .

والكل مقابل للجزء ، فالكل ينقسم إلى أجزاء ، أما الجزء فهو ما يتركب الشئ منه ومن غيره ، سواء كان موجوداً فى الخارج أو فى العقل ، وهو أصغر من الكل ، إلا أنه أبسط منه فيسمى عنصراً أو ركناً أو أصلاً ، وقد يكون مساوياً له فى التركيب فيسمى قطعة أو قسماً <sup>(٥)</sup> .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ٢ ص ٢٣٣ .

(٢) ابن سينا : رسائل ابن سينا " رسالة الحدود " ص ٣١٣ .

(٣) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق الأب موريس بويج ، جـ ٢ ، الطبعة

الكاثوليكية ، بيروت - ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م ، ص ١٥ .

(٤) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٢٣٣ .

(٥) المعجم السابق ، جـ ١ ، ص ٤٠٠ .



والجزء الذى لا يتجزأ جوهر لا يقبل القسمة أصلاً ، فقد أثبتته المتكلمون ونفاه الفلاسفة ، أثبتته المتكلمون كدليل للبرهنة على وجود الله والذى يسمونه بالجواهر الفرد ، ويتلخص فى أن الأجسام الموجودة فى العالم تتكون من أجزاء ، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء وهكذا ، ولكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له ، بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ ، وهذا الجزء الذى لا يتجزأ هو الجوهر الفرد . وكل الجواهر الفردة تعرض لها حالات مختلفة ، وهذه الأحوال هى التى يطلقون عليها إسم الأعراض ، وهى حادثة لأنها متغيرة ، وما دامت الجواهر لا تتفصل عن الأعراض إذن لابد أن تكون حادثة كلها ، ولأن الجواهر حادثة ، فالأجسام حادثة ثم العالم حادث ولابد من محدث وهو الله (١) .

ويناقشهم ابن رشد ويقول أن هذا الدليل ليس شرعياً ولا فلسفياً وطريقتهم التى سلكوها فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد فهى طريقة غير برهانية لأن البرهان المنطقى هو الذى يفرض نفسه على العقول فى مختلف مستوياتها ، لأن العامة تسلم بالدليل المنطقى إجمالاً ، وتسلم به الخاصة والعلماء إجمالاً وتفصيلاً . وهى غير شرعية وذلك لأن القرآن الكريم لا يحتوى على دليل الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ (٢) .

---

(١) د. محمود قاسم : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد ، التراث الإنسانى ، المجلد ٢ ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٣٢ وما بعدها . وانظر المرجع السابق ص ١٥٧ .

هكذا فالجزء والكل مقولتان فلسفيتان تدلان على العلاقة بين جملة أشياء ( أو عناصر موضوع مفرد ) وبين الرابطة التي تضم هذه الأشياء ، وتؤدي إلى اكتساب الجملة صفات وقانونيات جديدة لم تكن لها وهي متفرقة . وبفضل هذه الرابطة يتشكل " الكل " الذي تكون الأشياء المنفردة بمثابة أجزاء له . وأبسط الأمثلة على ذلك أن العنصرين الكيميائيين الصوديوم والكلور لا يتمتعان كلاً منهما على حده بالصفات التي يتمتع بها المركب الحاصل منهما ( كلوريد الصوديوم ، أو ملح الطعام ) . ويتحدد نمط " الكل " بنمط ارتباط الأشياء (١) .

---

(١) م. روزنتال ، ب. يودين : المعجم الفلسفي المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، ص ١٧١ ، ١٧٢ .

## المادة والصورة

Matter	المادة
Form , Image	الصورة

المادة فى اللغة هى كل شئ يكون مدداً لغيره ، ومادة الشئ أصوله وعناصره التى يتركب منها حسيّة كانت أو معنوية كمادة البناء ، ومادة البحث <sup>(١)</sup> . واصطلاحاً ما به يتكون الشئ كالرخام الذى يصنع منه التمثال ، وتقابل الصورة وهى الشكل الذى يحدد الشئ كشكل التمثال <sup>(٢)</sup> .

أما الصورة فى اللغة فهى الشكل والصفة والنوع . واصطلاحاً هى الصفة التى يكون عليها الشئ كما يقال : أن الله خلق آدم على صورته ، وقد تطلق الصورة على ما به يحصل الشئ بالفعل كالهئية الحاصلة للسريـر بسبب اجتماع خشباته، وهى بهذا المعنى علة صورية، ويقابلها العلة المادية ، والعلة الفاعلية ، والعلة الغائية . وتطلق المادة أيضاً على ما يجب أن يكون عليه الشئ حتى يكون مطابقاً للشروط القانونية كصورة العقد ، فهى شكله الكامل <sup>(٣)</sup> .

والصورة عند الفلاسفة مقابلة للمادة وهى ما يتميز به الشئ مطلقاً فإذا كان فى الخارج كانت صورته خارجية ، وإذا كان فى الذهن كانت صورته ذهنية . غير أن المادة فى نظرهم لا تخرج عن الصورة

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ٢ ، ص ٣٠٦ .

(٢) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٦٣ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم السابق جـ ١ ، ص ٧٤١ ، ٧٤٢ .

الجسمية . والفكر عند الفلاسفة مادة وصورة ، أما مادته فهي الحدود التى يتألف منها ، وأما صورته فهي العلاقة الموجودة بين هذه الحدود<sup>(١)</sup> .

ولهذا فهناك تقابل بين المادة والصورة فى المحسوسات ، كمادة الجسم وصورته ، وفى المعقولات كمادة الاستدلال وصورته . وقد عنى أرسطو بهذا التقابل وبنى عليه فلسفته كلها وطبقه فى الطبيعة . فالمادة عند أرسطو هى ما يقابل الصورة ، وهى قوة محضة ولا تنتقل إلى الفعل إلا بقيام الصورة بها<sup>(٢)</sup> .

والمادة فى علم الأخلاق هى الفعل الذى يقوم به الفاعل بصرف النظر عن نيته وقصده ، أما الصورة ، فقد يطلق لفظ الصورة فى فلسفة الأخلاق على ما فى القانون الأخلاقى من معنى الأمر كما فى أخلاق الواجب . وتطلق المادة فى المنطق على الحدود التى تتألف منها القضية أو على القضايا التى يتألف منها القياس ، فمادة القضية هى الموضوع والمحمول اللذان تتألف منهما ، أما صورتها فهى النسبة التى بين الموضوع والمحمول ، وتنقسم بهذا الاعتبار إلى كلية ، وجزئية ، وموجبة ، وسالبة ، ومادة القياس هى القضايا التى يتألف منها وهى الكبرى والصغرى والنتيجة ، أما صورته فهى شكله<sup>(٣)</sup> .

---

(١) المعجم السابق ص ٧٤٢ ، ٧٤٣ . وانظر د. عبد الأمير الأسم : المصطلح الفلسفى عند العرب ، دراسة وتحقيق وتعليق د. عبد الأمير الأسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩م ، ص ١٩١ ، ٢١٠ .

(٢) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٠٧ ، ١٦٣ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم السابق جـ ١ ، ص ٧٤٤ ، جـ ٢ ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

وقد أشار ابن سينا بأن الصورة هي الشئ الذى تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً ، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس<sup>(١)</sup> . بينما ذكر فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) أن الصورة تعنى التركيب الذرى للجسم الذى تلازمه كيفية ما من الكيفيات<sup>(٢)</sup> . أما كانط فالمعرفة عنده تتألف من عنصرين : مادة وصورة ، فالمادة موضوع الحدس الحسى ، والصورة رابطة فى الفكر تسمح بتركيب كل ضرورى<sup>(٣)</sup> . ولهذا فرق كانط فى نظرية المعرفة بين المادة والصورة، فأطلق لفظ المادة على ما فى المعرفة من عناصر مستمدة من الإحساس والتجربة ، وأطلق لفظ الصورة على ما فى المعرفة من عناصر مستمدة من قوانين العقل . أما المادة عند ديكارت فهي مقابلة للصورة من جهة، ولل فکر من جهة . أما التقابل بينها وبين الصورة فيرجع إلى أن الجسم مؤلف من شيئين : أحدهما شكله الهندسى، وهو صورته ، والآخر جوهره المشخص المفرد الموجود بالفعل ، وهو مادته<sup>(٤)</sup> .

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ١٦٢ .

(٢) انظر فرانسيس بيكون : مجموعة مؤلفات بيكون ، جـ ٤ ص ٣٦١ وانظر .

د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ص ٤٠٥ .

(٣) د. مراد وهبه : المعجم السابق ص ٤٠٥ .

(٤) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ ١ ص ٧٤٣ ، جـ ٢ ص ٣٠٧ .



## الملاحظة والتجربة

Observation

الملاحظة

Experience , Experiment

التجربة

الملاحظة لغويا هي ما يحكم فيه الحس سواء كان من الحواس الظاهرة أو الباطنية كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة (١) . فالملاحظة هي إحدى صور المعرفة التجريبية ، وهي مشاهدة يقظة للظواهر كما هي دون تعديل أو تغيير . وهي أيضاً مراقبة شئ أو حالة طبيعية أو غير طبيعية كما تحدث ، وتسجيل ما يراقب لفرض علمي أو عملي كمرقبة نمو النبات أو ثورة بركان أو سير كوكب من الكواكب ، أو حالة مرضية أو علاجية (٢) .

والملاحظة منها الخارجية والداخلية ، فالخارجية هي مشاهدة الظواهر على ما هي عليه في العالم الخارجي ، والداخلية هي ملاحظة ما يحمل في النفس من الأحوال والظواهر (٣) . وسبيل إدراكها الحواس ، فالحواس هي التي تمدنا مباشرة بكل ما نعلمه عن الطبيعة ، فالبصر يدرك المحسوسات البصرية ، والأنف تدرك المحسوسات الشمية ، والأذن تدرك المحسوسات السمعية ، واللسان يدرك المحسوسات المذاقية ، والأصابع تدرك المحسوسات اللمسية ، فالحواس إذن مصدر معرفتنا بوقائع العالم الخارجي . إضافة إلى ذلك أن الملاحظة تتضمن قدراً

---

(١) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفي ص ٦٦٥ .

(٢) المعجم الفلسفي : مجمع اللغة العربية ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج ٢ ص ٤١٦ .

كبيراً من التفسير أو الفهم وهذا يحتاج إلى عنصر عقلى إلى جانب  
العنصر الحسى ، وتحتاج أيضاً إلى الآلات العلمية التى تمكن الحواس  
من ملاحظة ما لم يمكن ملاحظته بالحواس المجردة (١) .

ومن ثم تحتاج الملاحظة إلى :

١- الحواس .

٢- العقل .

٣- الآلات العلمية .

فالملاحظة هى إحدى خطوات المنهج التجريبي ، وهى بداية  
الوصول إلى المعرفة الدقيقة بحقائق الأشياء التى عن طريقها يمكننا  
الوصول إلى القانون العلمى ، وهذا يتضمن التعرف على أنواع  
الملاحظات والفرق بينهم وهى كالاتى :

### أ- الملاحظة العادية والملاحظة العلمية :

الملاحظة العادية قد تحدث عفواً أو دون قصد أو تعمد ، ودون  
منهج أو خطة ، كما أنها تحدث فى كل وقت طالما أن حواسنا سليمة ،  
وهى ملاحظة سريعة يقوم بها الفرد فى حياته اليومية العادية . ورغم  
هذا فإن كثير من الملاحظات العادية كانت سبباً فى كثير من  
الملاحظات العلمية ، كما كانت سبباً بالتالى فى اكتشاف كثير من  
القوانين الطبيعية ، فقد قيل أن نيوتن اكتشف قانون الجاذبية بعد مشاهدة

---

(١) د. على عبد المعطى : رؤية معاصرة فى علم المناهج ، دار المعارف

الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ م ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

عادية له وهى رؤية تفاحة تسقط من شجرتها . ومعنى هذا أن الملاحظة العادية لها أهميتها الكبرى التى تنحصر فى لفت نظر الباحث إلى ظاهرة من الظواهر التى يشاهدها مشاهدة عادية فتكون هذه الظاهرة بداية بحثه وبداية الطريق نحو اكتشاف قانون علمى<sup>(١)</sup> .

أما الملاحظة العلمية فقد تتجاوز مجرد مراقبة الظواهر لأنها تعنى تركيز الانتباه لغرض البحث ، وبصيرة ذات تمييز ، وإدراك عقلى ، وحدة الذهن وقدرته على التمييز والفهم العميق ، والدقة والوضوح ، فكل ملاحظة علمية فى بدايتها ملاحظة عادية ، وليست كل ملاحظة عادية تتحول إلى ملاحظة علمية<sup>(٢)</sup> .

## ب- الملاحظة البسيطة والملاحظة المسلحة :

الملاحظة البسيطة هى التى تعتمد على الحواس فقط . أما الملاحظة المسلحة وهى التى تعتمد على الآلات العلمية على اعتبار أن الحواس لا تمكن الإنسان من مشاهدة بعض الظواهر بسبب بعدها أو صغر حجمها أو سرعتها أو غير ذلك ، فبفضل الآلات العلمية يمكن مشاهدة ما لم يمكن مشاهدته بالحواس المجردة<sup>(٣)</sup> .

---

(١) المرجع السابق ص ٧٢ .

(٢) د. ماهر عبد القادر محمد على : المنطق ومناهج البحث ( النظرية والتطبيق ) دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٧م ، ص ١٦٤ .

(٣) د. على عبد المعطى محمد : رؤية معاصرة فى علم المناهج ص ٧٣ .

## جـ - الملاحظة الكيفية والملاحظة الكمية :

الملاحظة الكيفية يقصد بها الاقتصار على ملاحظة الصفات والاكتفاء بالوصف . أما الملاحظة الكمية هي تلك الملاحظة المصحوبة بتقدير عددي يشير إلى وزن أو سرعة أو حرارة . ويلاحظ أن علم الحيوان والنباتات يعتمد على الملاحظة الكيفية لا الكمية . ويهتم الباحث في هذه العلوم بتحديد الصفات أو الكيفيات النوعية التي تميز أجناس وأنواع وفصائل الحيوان أو النبات ، في حين أن الملاحظة الكمية تستخدم في علوم الفلك والكيمياء والطبيعة . ومن خلال ذلك يتبين أن الملاحظة البسيطة والملاحظة العادية تدخل تحت إطار الملاحظة الكيفية، بينما الملاحظة العلمية والملاحظة المسلحة بالآلات تدخل تحت إطار الملاحظة الكمية (١) .

وهذا النوع من الملاحظة الكيفية والكمية نجده عند أكبر رواد العلوم التجريبية وهو "جابر بن حيان" (١٢٠-٢٠٠هـ) والذي جعل الميزان أساساً للتجريب ، فقد أرجع ظواهر الطبيعة وكل معطيات المعرفة البشرية عامة إلى قوانين العدد والقياس ، وهذا خير وسيلة لمعرفة الطبيعة معرفة دقيقة ، وقياس ظواهرها قياساً كمياً ، والكمية عند جابر تشتمل على الأعداد والأقذار من الأوزان والمكاييل وما شاكلها. أما الكيفيات عنده هي الصفات التي لا تقاس ولا أوزان لها (٢).

---

(١) المرجع السابق ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب الميزان الصغير ( ضمن مختار رسائل جابر بن حيان ) عنى بتصحيحها ونشرها بول كراوس ، ط ٢ ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م ص ٤٣٤ . وانظر د. توفيق الطويل : في تراثنا العربي الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ، ١٩٨٥م، ص ٢٢٩ .

فجابر شأنه في ذلك شأن العلماء والفلاسفة يقدر إمكانيات الذهن البشري المبدعة ويجعل النظر سابقاً على العمل وكان يوصي دائماً بقوله " انظر واعلم ثم اعمل " فهو يؤكد أن التجارب العلمية لا تستخدم إلا لمساندة التفكير الحر ، وأن العلوم لا تتقدم إلا بالأفكار الجديدة ، وأن مهمة المنهج التجريبي إنما تقتصر على أولئك الذين لديهم القدرة على استنباط أفضل النتائج الممكنة <sup>(١)</sup> . فلجابر بن حيان منهج تجريبي يصطنعه في بحوثه الكيميائية جدير بالبساطة والتحليل ، فهو حريص على أن يقصر نفسه على مشاهداته التي تجيء التجربة مؤيدة لها <sup>(٢)</sup> .

أما التجربة بالمعنى العام فهي خبرة يكتسبها الإنسان عملياً أو نظرياً ، وبالمعنى الخاص ، التدخل في مجرى الظواهر للكشف عن فرض من الفروض أو للتحقق من صحته ، وهي جزء من المنهج التجريبي <sup>(٣)</sup> . فالتجربة هي أن يلاحظ العالم ظواهر الطبيعة ، في شروط معينة ، يهيئها بنفسه ، ويتصرف فيها بإرادته . ففي كل تجربة ملاحظة ، إلا أن الفرق الوحيد بينهما هو أن الملاحظ يشاهد الظاهرة كما هي عليه في الطبيعة ، في حين أن المجرب يشاهدها في ظروف يهيئها بنفسه ، وغايته من ذلك الوصول إلى قانون يعلل به حوادث

---

(١) د. توفيق الطويل : المصدر السابق ، ص ٢٢٨ ، ٢٣١ . وانظر د. مصطفى لبيب عبد الغنى : دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٢) د. زكي نجيب محمود : جابر بن حيان ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دار مصر للطباعة والنشر ، ١٩٦١م ، ص ٥٥ .

(٣) المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ص ٣٨ .



## الطبيعة (١) .

وعلى هذا فالملاحظة والتجربة تعبران عن مرحلتين فى البحث التجريبي ، لكن هاتين المرحلتين متداخلتان من الوجهة العملية ، فالباحث يلاحظ ثم يجرب ، ثم يلاحظ نتائج تجربته (٢) . ولعل هذا الربط بين الملاحظة والتجربة نجده عند أبوبكر الرازى (٢٥٠-٣٢٠هـ) فقد كان من أهم اهتماماته الطبية والعلمية هو اعتماده على الملاحظة والتجربة ، فقد أكد على أهمية ملاحظة سير المرض ومتابعة أحوال مريضه ، واهتم أيضاً بالتجربة التى أقام عليها أبحاثه العلمية ، وأكد أهمية التجربة فى تركيب الأدوية ، وأنه ليس من شك أن المشاهدة والتجربة تمثل أهم مراحل المنهج العلمى التجريبي . ولذلك لا غرابة فى أن يصطنع العلماء العرب منهج الملاحظة والتجربة فى دراسة الظواهر الجزئية كتوطئة لوضع قوانين عامة فى تفسير هذه الوقائع ، وذلك خلافاً لما كان عليه الحال فى القياس الصورى الذى يبدأ بمقدمات عامة وينتهى إلى نتائج جزئية (٣) . وعلى هذا فالمعرفة عند الرازى لا تكون بالاستدلالات المنطقية التى لا تقوم على التجربة ، بل التجارب والحكمة التى تفوق هذه الاستدلالات (٤) .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج١ ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٢) د. محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، ط ٤ ، مكتبة الأنجلو المصرية للنشر ، ١٩٦٦ م ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٣) انظر أبو بكر الرازى : المرشد ص ٢٩٣ . وانظر د. جلال محمد عبد الحميد موسى : منهج البحث العلمى عند العرب ، تقديم وتحليل د. محمد على أبو ريان ، ط ١ ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٧٢ ص ٢٤٧ .

(٤) رونى إيلى ألفا : موسوعة أعلام الفلسفة ( العرب والأجانب ) قدم له شارل حلو ، مراجعة د. جورج نخل ، ج١ ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ، ص ٤٧٢ .

وبناء على هذا فإن التجربة تعتبر خير برهان فلها أهميتها الكبرى التى أكد عليها الرازى فى مجال الصيدلة لأن التركيبات العلمية الطبية تعتمد اعتماداً كلياً على التجربة . ولهذا يرى أن التجربة علم له أصوله وقواعده ، ويجب على الممارس إحكام أصولها (١) .

وهناك أيضاً من الفلاسفة والعلماء ابن سينا والذى اهتم بالملاحظة والتجربة ، ويزى أن التجربة هى عملية امتحان فعل الدواء قبل إدخاله فى جسم الإنسان . وأكد أن التجربة هى أساس معرفة الكثير من الأدوية ، وأن تكون التجربة على بدن الإنسان ، فإن جرب على بدن غير الإنسان جاز أن يختلف (٢) .

هكذا لا يمكن الاستغناء عن الملاحظة والتجربة لأى تقدم علمى .

---

(١) د. عامر النجار : فى تاريخ الطب فى الدولة الإسلامية ، ط ٢ ، دار المعارف ،

القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص ١١٠ .

(٢) انظر ابن سينا : القانون فى الطب ، ج ١ ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ص ٢٢٤

وما بعدها .

## الواجب والممكن

Duty                      الواجب

Possible                  الممكن

الواجب بوجه عام هو ما ينبغي عمله <sup>(١)</sup> . واصطلاحاً هو الفعل الذى يستحق العالم به الذم بأن لا يفعله ، وما إذا فعله العالم به أو القادر عليه يستحق المدح <sup>(٢)</sup> . وعند الفقهاء ما يلزم به الشرع ، ويثاب المرء على فعله ، ويعاقب على تركه <sup>(٣)</sup> .

وللواجب أقسام عند المعتزلة :

- ١- واجب معين .
- ٢- واجب مخير .
- ٣- واجب موسع .
- ٤- واجب مضيق .

---

(١) المعجم الفلسفى : مجمع اللغة العربية ص ٢٠٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ( ضمن رسائل العدل والتوحيد ) دراسة وتحقيق د. محمد عمارة ، ج ١ ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١م . ص ٢٠٤ . وانظر له المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ( الأصلح - استحقاق الذم - التوبة ) ج ١٤ ، ص ٧ ، ٨ ، ١٦ . وانظر له أيضاً ( التعديل والتجويز ) ج ٦ ، ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٣) المعجم الفلسفى : المعجم السابق ص ٢٠٩ .

وسوف نوضح كل واجب من هذه الواجبات على النحو التالى (١) :

### أولاً : الواجب المطعين :

هو كل الفرائض الواجبة على الإنسان والتي فرضها الشرع وأوجبها مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج وما إلى ذلك من الواجبات المفروضة بعينها . وهذا الواجب إذا فعله المكلف أو الفاعل دون الإخلال به أو التقصير فيه استحق المدح والثواب .

### ثانياً : الواجب المخير :

هذا الواجب الذى أوجبه الشرع على سبيل التخير بينه وبين غيره من الواجبات . فهو إذا لم يفعله القادر عليه ، ولا ما يقوم مقامه استحق الذم كقضاء الدين فإن من عليه الدين بالخيار إن شاء قضى من هذا الكيس ، وإن شاء قضى من كيس آخر . بمعنى أن من عليه دين لغيره يجب قضاءه أو رده بأى طريقة أو وسيلة كما يشاء ، فهو مخير فى رده ، إن شاء فعل بهذا ، وإن شاء فعل بذاك .

أما الواجب المخير فى الشرع كالكفارات الشرعية الثلاث فإنها أجمع واجبه على التخير إن شاء أطعم ، وإن شاء كسى ، وإن شاء أعتق .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٤١-٤٢ . وانظر له المغنى

ج ٦ ( التعديل والتجويز ) ص ٤٣ وما بعدها . وانظر د. يوسف قاسم :

أصول الأحكام الشرعية ص ٢١٨ - ٢٢٠ .

### ثالثاً : الواجب الموسع :

هو الواجب المفروض فعله والذي قد يتسع الوقت فيه لأدائه وأداء غيره من الواجبات والتي هي من نوعه أو جنسه . فمثلاً صلاة الظهر تجب بزوال الشمس ، والوقت المحدد لها يكفي لأدائها وأداء غيرها من الصلوات الأخرى .

### رابعاً : الواجب المضيق :

هو الواجب المفروض فعله ولكن الوقت فيه محدد لا يكفي إلا لأدائه فقط ، أى لا يجب أداء فعل آخر أو واجب آخر معه من نوعه وجنسه . كصوم شهر رمضان ، فالشهر مخصص للصوم المفروض ، فلا يسع صوماً آخر معه .

وهناك نوعين آخرين من الواجب قد ذكرهما علماء الفقه وهما :

١- الواجب العيني .

٢- الواجب الكفائي .

فالواجب العيني هو ما يكلف به الإنسان ولا يسقط عنه إذا فعله غيره كالتعليم مثلاً فهو فريضة على كل مسلم كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة " (١) . فقد أوجب التعليم على كل فرد. ومن الواجبات المفروضة على الإنسان

---

(١) حديث رواه ابن ماجة فى سننه ، ج ١ ، دار الفكر ، القاهرة ، بدون تاريخ ص ٨١ .



المسلم بعينه الصلاة والصوم والزكاة وغيرها من الواجبات التي تجب على كل إنسان أن يؤديها ولا تسقط عنه إذا فعلها غيره . وهذا ما يسمى بالواجب العيني . ولكن الفرق بينه وبين الواجب المعين كما ذكر من قبل أن الواجب العيني هو بالنسبة للمكلف أى أنه واجب عيني على كل مكلف بعينه ، أما الواجب المعين فهو بالنسبة للفعل المطلوب . إذ الفعل الذى أوجبه الله هو فعل معين ومحدد كما جاء فى قوله تعالى " أقيموا الصلاة " أى حدد الفعل المطلوب الذى هو مقتضى الإيجاب أى أن الله تعالى أوجب الصلاة وجعلها واجباً معيناً على جميع المكلفين (١) .

ولكن على الرغم من الاختلاف بين الواجب العيني الخاص بالمكلف، وبين الواجب المعين والخاص بالفعل إلا أننا نستطيع القول بأنه لا بد من الجمع بين الإثنين فى وقت واحد لأن كل ما هو واجب عيني فهو واجب معين ، وكل ما هو واجب معين لا بد أن يكون واجباً عينياً .

أما الواجب الكفائي : هو الواجب الذى إذا فعله البعض سقط عن الآخرين . فإذا كان طلب العلم وأداء الصلاة وتعلم الصبى الصيام حين الوجوب فرض عين . فإن تعلم الطب والهندسة وما إلى ذلك فرض كفاية . أى إذا تعلمه البعض فلا حرج على البعض الآخر . أى سقط الفرض أو الواجب عن البعض الآخر . ويوضح لنا الغزالي هذا قائلاً : " واجب الكفاية هو كل علم لا يستغنى عنه قوام أمور الدنيا كالطب إذ

---

(١) د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ص ٢١٩ . وانظر د. حسن الشرقاوى : نحو منهج إسلامي ، جامعة الإسكندرية ، ١٩٨٧م ، ص ٢١ .

هو ضرورى فى حاجة بقاء الأبدان ، والحساب فإنه ضرورى فى المعاملات وقسمة الوصايا والموارىث وغيرها . فلا يتعجب من قولنا أن الطب والحساب من فروض الكفايات ، فإن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفايات ، كالزلاحة والحياكة والسياسة ، فإنه لو خلا البلد من الحجام ( السياسة ) تسارع الهلاك إليهم وخرجوا بتعريضهم أنفسهم للهلاك . فإن الذى أنزل الداء أنزل الدواء ، وأرشد إلى استعماله ، وأعد الأسباب لتعاطيه ، فلا يجوز التعرض للهلاك بإهماله (١) .

يعنى من هذا القول أن هذه العلوم لو خلا البلد ممن يقوم بها لوجد حرج لأهل البلد ، وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض أو الواجب عن الآخرين .

ولا يمكن لنا أن ننكر أنه قد سبق إلى ذهننا ونحن بصدد الحديث عن حقيقة الواجب فى الأخلاق الإسلامية ، صورة الواجب الكانطى فى الفلسفة الأخلاقية . ولكننا نود أن نؤكد أن ذلك لا يعنى أننا نعتبر هذه الصورة هى الصورة المثلى أو الفريدة بل إننا ننظر إلى صورة الواجب الكانطى على أساس أنها الصورة التى شاعت فى الفكر الأخلاقى ، ولهذا فالواجب عند " كانط " هو ضرورة القيام بالفعل أو العمل احتراماً للقانون أو للقاعدة الأخلاقية التى يشرعها العقل (٢) .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، جـ ١ ص ٢٨ .

(٢) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٢٧ . وانظر د. عبد الحى قابيل :

المذاهب الأخلاقية فى الإسلام دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٤م ، ص ٣٥ .

ومن ثم أخذ كانط يصرح بأن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً لأنها صدرت عن ميل مباشر أو دفعت إليها رغبة في تحقيق مصلحة شخصية ، بل تكون خيراً لأنها صدرت من أجل الواجب . ولهذا أنكر كانط ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال من لذات وآلام أو منافع ومضار . وجعل قيمة الأفعال قائمة في باطنها ، وليس في الغايات التي تقوم خارجها (١) .

أما عن الممكن فهو بوجه عام هو ما يجوز وجوده وعدمه (٢) . واصطلاحاً هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم ، وهو صفة لكل ما هو ممكن ، ويقابل الضرورة والاستحالة والامتناع (٣) .

والممكن كما عرفه أرسطو هو ما ليس بضروري ولا ينتج عن افتراض وجوده شيء مستحيل (٤) . أي هو ما يجوز أن يوجد ، ويجوز ألا يوجد .

---

(١) كانط : المصدر السابق ص ١٨ ، ٢٧ وما بعدها . وانظر د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، ط ٣ ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٦ م ، ص ٤٠٦ - ٤٢٠ .

(٢) المعجم الفلسفي : مجمع اللغة العربية ص ١٩٣ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ج ٢ ، ص ٤٢٤ ، وانظر المعجم السابق ص ١٩٣ .

(4) Aristotle : Prior Analytics trans. By : A.J. Jenkinson , under the editor ship : W.D.Ross, university press Oxford , 1950, b.1, ch . 13 , 32 a , 15-30 .

وانظر أرسطو : التحليلات الأولى ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي ، ج ١ ، دار القلم ، بيروت ، م ١ ، ف ١٣ ، ٣٢ ، ١٥ - ٣٠ .

ونود أن نشير إلى أن الفارابي عرف طبيعة كل من الممكن والواجب  
فقد أقام عليهما أدلة وجود الله فقد قسم الموجودات إلى نوعين<sup>(١)</sup> :

١- ممكن الوجود .

٢- واجب الوجود .

فقد عرفهما الفارابي بقوله : " الأول : هو إذا اعتبر ذاته لم  
يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثاني : إذا اعتبر ذاته وجب  
وجوده ، ويسمى واجب الوجود ، وإن كان ممكن الوجود . إذا  
افتراضناه غير موجود لم يزل منه محال فلا غنى لوجوده عن علة ، وإذا  
وجب صار واجب الوجود بغيره " (٢) .

هذا يعنى أن ممكن الوجود هو الشئ الموجود بالقوة ولكنه لم  
يخرج إلى حيز الوجود . أما واجب الوجود هو الشئ الموجود بالفعل  
وخرج إلى حيز الوجود . ونجد هذا التقسيم عند ابن سينا أيضاً فقد أشار  
إلى مثل ما أشار إليه الفارابي في تقسيمه للموجودات إلى قسمين وهما  
واجب الوجود وممكن الوجود . وفرق بين الواجب والممكن بقوله " أن  
الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه  
محال ، والممكن الموجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً  
لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضرورى فى الوجود ،  
والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا

---

(١) انظر الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ وما بعدها .

(٢) الفارابي : عيون المسائل ( ضمن كتاب المجموع ) مطبعة السعادة ، ط ١ ،

القاهرة ، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م ، ص ٦٦ .

فى عدمه " (١) .

فعلى أساس هذه التفرقة بين " واجب الوجود وممكن الوجود " أقام ابن سينا دليله على وجود الله ، فإنه إذا كان قد تأثر بالفارابى فى دليله على وجود الله ، دليل الواجب والممكن ، فإنه قد تأثر به أيضاً حين قال بالفيض والصدور (٢) .

أما ابن رشد فقد عرف الممكن بأنه غير موجود الآن ويقال فيه أنه سيوجد أو لا يوجد (٣) . أى أنه الشئ الموجود بالقوة ولكنه لا يوجد بالفعل ، فهو يجوز أن يوجد ويجوز ألا يوجد . ولهذا قسم ابن رشد "الممكن " إلى ثلاثة أصناف (٤) :

١- ممكن على التساوى .

٢- ممكن على الأكثر .

٣- ممكن على الأقل .

---

(١) ابن سينا : النجاة ( قسم الإلهيات ) تقديم د. ماجد فخري ، ط ١ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م . ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

(٢) انظر د. عاطف العراقي : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف ، ط ٤ ، مصر ، ١٩٧٨ ص ١٠٩ - ١١٦ .

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة ، تحقيق د. محمود قاسم ، راجعه وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بتروث ، د. أحمد عبد المجيد هريدى ، الهيئة المصرية العامة ، مصر ، ١٩٨١ م ، ص ٧٩ .

(٤) ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، القسم الأول ، دار المعارف ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٩٨٠ م ، ص ٦٤ ، ٨٢ .



فالممكن على التساوى هو الذى لا يكون فيه وجود الشئ أخرى من عدمه ، ولا عدمه أخرى من وجوده . أما الممكن على الأكثر فهو الذى يكون فيه وجود الشئ أخرى من عدمه . أما الممكن على الأقل فهو الذى يكون فيه عدم الشئ أخرى من وجوده .

وقد انتقد ابن رشد الممكن والواجب عند المتكلمين حين اعتمدوا عليهما كدليل لإثبات وجود الله ، وهذا الدليل يتلخص عند المتكلمين فى أن كل ما يوجد فى العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه، بل العالم نفسه يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذى يوجد فيه . وأكثر من ذلك فمن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هذا العالم الحالى . وقد استدلوا على فكرتهم هذه أيضاً بأنه من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يسقط إلى أسفل ، وأن يهبط اللهب إلى أسفل بدلاً من أن يصعد إلى أعلى ... وإذا كان الأمر كذلك فالعالم حادث ولا بد له من محدث . وقد خيل إلى أصحاب هذا الدليل أنه دليل قوى لأنه يبرهن فى الوقت نفسه على حرية الإرادة الإلهية المطلقة (١).

ولكن ابن رشد يوجه ضروب النقد إلى هذا الدليل فيرى أنه ليس عقلياً ولا شرعياً ... أما أنه ليس عقلياً فذلك لأنه يخالف البداهة الحسية، كما يتنافى مع روح العلم فنحن نجد أن الواقع ينقدهم لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة ، ونعلم أن هناك أسباباً وقوانين أودعها الله فى الكون . وليس دليلهم من جانب آخر دليلاً شرعياً لأنه ينتهى إلى

---

(١) د. محمود قاسم : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة لأبن رشد ، التراث الإنسانى ، المجلد ٢ ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ . وانظر ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٣٢ .

إنكار حكمة الله وعنايته بما خلق . إنهم أرادوا أن يؤكدوا المشيئة المطلقة لله تعالى ، فانتهوا إلى إنكار الحكمة ، هذا إلى أن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية معناه الاتجاه إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق<sup>(١)</sup>.

---

(١) د. محمود قاسم : المرجع السابق ص ١٥٨ . وانظر ابن رشد : المصدر السابق ص ٣٢ وما بعدها .

# شرح المصطلحات الفلسفية الإسلامية الثنائية المتناقضة

## الثواب والعقاب

الثواب	Repayment
العقاب	Punishment

تؤمن جميع الفرق الإسلامية على اختلاف مذاهبها باليوم الآخر والثواب والعقاب ، وذلك لأن القرآن الكريم فى أكثر من موضع أكد على ذلك ودلل عليه ، غير أن المعتزلة تؤمن بذلك ليس فقط بالسمع ولكن أيضاً بالعقل ، حيث أن الحساب فى اليوم الآخر عندهم ضرورة عقلية تقتضيها العدالة الإلهية (١) .

فالثواب هو الجزاء الذى يستحقه الإنسان على الفعل الحسن ، وكل ما هو واجب عليه ، وكل ما كلف به من أفعال . أما العقاب فهو الجزاء الذى يستحقه الإنسان على ترك الواجبات وكل ما هو مكلف به، وعلى الفعل الذى لا يحسن ولا يجب أن يفعل (٢) . فالعقاب هو ما يلحق به الإنسان بعد الذنب من المحنة فى الآخرة ، فإذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن ذنب ارتكبه استحق العقاب . والفرق بين العقاب والعذاب أن العقاب جزاء الشر ، على حين أن العذاب هو الألم الشديد جزاءاً كان أو لا ،

---

(١) د. محمد صالح السيد : الحسن والقبح العقلان عند المعتزلة ، رسالة دكتوراه

ص ١٣٣ . وانظر القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٢٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

فنقول : السفر قطعة من العذاب ، وكل ما شق على النفس فهو عذاب  
أى شعور بالألم وهو مادي أو معنوي (١) .

وهذا ما جعلنا نتساءل : إذا كان الثواب والعقاب يرتبطان  
بأفعال الإنسان ربطاً حتمياً ، فهل يعنى هذا أنهما يستحقان على الفعل  
وترك الفعل ؟ أم لا يستحقان إلا على الفعل فقط ؟

نجد الإجابة عن سؤالنا هذا عند المعتزلة ، فقد أشار القاضى  
عبد الجبار أن الثواب والعقاب كما يستحقان على الفعل فهما يستحقان  
أيضاً على ترك الفعل ، فالثواب والعقاب والمدح والذم يستحقان على  
الطاعة والمعصية ، فالمدح والثواب كما يستحقان على الطاعة فقد  
يستحقان على من لا يفعل القبيح . وأن الذم والعقاب كما يستحقان على  
فعل المعصية فقد يستحقان على الإخلال بالواجبات (٢) .

وإلى مثل هذا ذهب أيضاً النظام من قبل والذى يرى أن الثواب  
والعقاب يستحقان على الفعل وترك الفعل ، فذهب إلى وجوب ترك  
القبائح لأن الفعل والترك كلاهما طاعة ، ففعل الصلاة طاعة يستحق  
عليها الثواب ، أما تركها معصية يستوجب عليها العقاب وغير ذلك من  
الأفعال الواجب فعلها أو الواجب تركها (٣) .

وهذا التساؤل كان مثار خلاف بين أبى على الجبائى وابنه

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ٢ ، ص ٨١ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٨ وانظر له أيضاً  
المختصر فى أصول الدين ص ٢٢٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٨ .

أبى هاشم الجبائي ، فقد ذهب أبو علي الجبائي إلى أن الثواب والعقاب لا يستحقان إلا على الفعل ولا يستحقان على الترك . أما عند أبى هاشم فإنه إذا كان الإنسان يثاب على فعل الواجب ويعاقب على ارتكاب المعاصي ، فإنه أيضاً يعاقب على ترك الواجب ، ويثاب على ترك المعاصي ، أي أن الثواب والعقاب عند أبى هاشم كما يستحقان على الفعل فهما يستحقان أيضاً على ترك الفعل (١) .

ولكن يمكن القول بأنه إذا كان القاضي عبد الجبار وأبى هاشم الجبائي والنظام يتفقون على أن الإنسان يستحق الثواب على ترك الفعل القبيح ، والعقاب على ترك الفعل الحسن الذي ليس بواجب ، فنحن لا نوافقهم على ذلك لأن الإنسان إذا كان يستحق الثواب على الفعل الحسن الواجب عليه ، فهو لا يستحقه على ترك القبيح ، وإذا كان يستحق العقاب على الفعل القبيح ، فهو لا يستحقه على ترك الفعل الحسن الذي ليس بواجباً عليه ، فمثلاً هناك من يقتل ويسرق ويرتكب الكثير من الذنوب والمعاصي ، ويفعل القبائح ، فلاشك أنه يعاقب على هذا ، أما من لم يفعلهم فليس معنى ذلك أنه يستحق الثواب . ومن ثم فالإنسان يستحق العقاب على ترك الفعل الحسن إذا كان واجباً ومفروضاً عليه ، أما إذا فعله ولم يكن مفروضاً عليه أو واجباً عليه فقد يستحق الثواب .

وهناك تساؤل آخر يطرح نفسه وهو :

هل يمكن إسقاط الثواب والعقاب ؟

---

(١) المصدر السابق ص ٦٣٨ .



يجيب القاضى عبد الجبار على هذا بقوله أن الثواب يسقط

بوجهين :

١- أحدهما بالندم على ما أتى به من الطاعات .

٢- والثانى بمعصية هى أعظم منه .

فإذا قلنا أن الثواب يسقط بالندم على الطاعة ، لأن الحال فى ذلك كالحال فيمن أحسن إلى غيره ثم ندم على ما فعله من الإحسان ، فإن ندم على ذلك يسقط ما كان يستحقه من ثواب .

وأما سقوطه بمعصية هى أعظم من ذلك ، فظاهر أيضاً لأن ذلك بمنزلة من يحسن إلى غيره قدراً من الإحسان ثم يسئ إلى غيره إساءة هى أعظم من ذلك بكثير أى أكبر من إحسانه ، فقد يسقط ما قد يستحقه من مدح أو ثواب (١) .

هذا فيما يتعلق باسقاط الثواب المستحق . أما العقاب المستحق من جهة الله تعالى فإنه يسقط أيضاً بوجهين :

١- يسقط بالندم على ما فعله من المعصية .

٢- يسقط بطاعة هى أعظم منه .

والوجه فيه كالوجه فى الثواب لأن نظير الندم فى الشاهد الاعتذار ، فمن المعلوم أن أحداً إذا أساء إلى غيره ثم ندم واعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً ، فإنه يسقط ما كان يستحقه من الندم حتى لا يحسن من المساء إليه أن يذمه بعد ذلك .

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤٣ .

وأما الطاعة التي هي أعظم منه ، فإنما تؤثر في إسقاط العقوبة المستحقة ، لأن الحال في ذلك كالحال فيمن أساء إلى غيره بأن كسر له أى شئ ملكه ، ثم أعطاه في مقابله من الأموال ما لا تسمح نفس بها (أى أعطاه تعويضاً كبيراً من الأموال أكثر مما يستحق ) فإنه والحال هذا لا يستحق من قبله الذم على تلك الإساءة ، فهذان الوجهان يؤثران في إسقاط العقاب كما هو الحال في الثواب (١) .

وهذا التساؤل السابق يطرح بدوره تساؤلاً آخر وهو :

هل تسقط التوبة العقوبة ؟

هذا السؤال كان يمثل قضية جدلية بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة ، فإن معتزلة بغداد تشددت في أمر تبعية العقوبة وحكمها ، إذ اعتبرت أن لا تأثير للتوبة في إسقاط العقوبة أى أن العقوبة لا تسقط تلقائياً بمجرد تحقق التوبة ، وإنما الذى يتولى إسقاط العقوبة هو الله تعالى عند التوبة ، فالتوبة في نظر البغداديين تتحقق بشرط قبولها من الله وهو الذى يرفع العقوبة لأن الله لا يفعل إلا الأصلح .

وواجه هذا التفسير البغدادى معارضة معتزلة البصرة وفي مقدمتهم القاضى عبد الجبار الذى يرى أن التوبة إذا صحت شروطها وتعينت بالعزم والندم فإنها تسقط العقوبة كما يسقط الاعتذار الندم ، فلا توبة إن لم تقترن بالندم والعزم معاً وصولاً إلى توبة حقيقية ، بمعنى إن ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم فلا يكون تائباً توبة نصوحاً (٢) .

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤٣ ، ٦٤٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٩٠ ، ٧٩١ . وانظر د. عبد الستار الراوى : العقل والحرية ( دراسة في فكر القاضى عبد الجبار المعتزلى ) ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، ص ٣٨٥ ، ٣٨٦ .

## الجبر والحرية

الجبر Fata  
الحرية Freedom , Liberty

الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى ، وهو قول أيدته فرقة الجبرية ، ويميز الشهرستاني بين فريقين من الجبرية هما الجبرية الخالصة والجبرية المتوسطة ، فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً . أما الجبرية المتوسطة فهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً<sup>(١)</sup> .

فالجبرية هي مذهب " الجهم بن صفوان " ( ت ١٢٨ هـ ) وهو مؤسس هذا المذهب ، ويتلخص في أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، فهو مجبور في أفعاله ولا يملك حرية الاختيار ، وأنه لا فعل ولا عمل لأحد غير الله<sup>(٢)</sup> . وكان جهم من الجبرية الخالصة التي لا تثبت للعبد قدرة على الفعل ، وذهب إلى القول بأن الثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر . وقال إذا ثبت الجبر ، فالتكليف أيضاً كان جبراً<sup>(٣)</sup> . هكذا فأهل الجبر يفوضون الأمر إلى الله بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة ولا اختيار<sup>(٤)</sup> .

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٥ . وانظر د. عبد المنعم الحفنى : الموسوعة الفلسفية ، ص ١٥٢ .

(٢) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، ص ٦٣ .

(٣) الشهرستاني : المصدر السابق ص ٨٧ . وانظر د. عبد المنعم الحفنى : الموسوعة الفلسفية ، ص ١٥٩ .

(4) M.W.Watt : Free will and Predestination in early islam , London , 1943 , p. 96 – 97 .

فالفرق بين الجبرية والحتمية ، أن الجبرية ترد كل شئ إلى القوة العليا ، فهي ذات طابع ميتافيزيقي . أما الحتمية فهي تقرر مبدأ القانون العلمي وارتباط العلة بالمعلول . فهو مبدأ يفيد عموم القوانين الطبيعية وثبوتها ، فلا تخلف ولا مصادفة فكل شئ في الوجود يرد إلى العلة والمعلول (١) .

أما الحرية فهي حال الكائن الحي الذي لا يخضع لقهر أو غلبة ويفعل طبقاً لطبيعته وإرادته (٢) . فالحرية قدرة على التصرف طبقاً لما تحدده الإرادة وهي الحالة التي يكون فيها الإنسان سيد نفسه (٣) .

ومن ثم بدأت كلمة حرية تتخذ معنى فلسفياً في اللحظة التي حدث فيها التضاد بين الطبيعة وبين القانون ، ويتجلى ذلك في فكرة السوفسطائية ، ووفقاً لهذا المعنى أصبح الحر عندهم من يسلك وفقاً للطبيعة وغير الحر من يخضع للقانون . ثم جاء "سقراط" (٤٧٠-٣٩٩ ق.م) فعدل المعنى وعرف الحرية بأنها " فعل الأفضل " وهذا يفترض مقدماً معرفة ما هو الأحسن ، وبهذا اتخذت الحرية معنى "التصميم الأخلاقي" وفقاً لمعايير الخير ، واعتبر سقراط أن من شروط الحرية الأخلاقية ضبط النفس . وعند أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) لا نكاد نجد

---

(١) المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ص ٥٩ ، ٦٧ .

(٢) المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ص ٧١ .

(٣) د. سليم ناصر بركات : مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث ، ط ٢ ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٨٤م ، ص ٢٥ . وانظر أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب أحمد خليل ، إشراف أحمد عويدات ، المجلد ٢ ، ط ١ ، منشورات عويدات - بيروت ، ١٩٩٦م ، ص ٧٢٧ .

غير معنى الحرية المدنية وعرفها بأنها وجود الخير ، والخير هو الفضيلة ، فالحر عنده من يتوجه فعله نحو الخير . بينما مع أرسطو ( ٣٨٤-٣٢٢ ق.م ) بدأ المعنى الأدق للحرية فى الظهور ، إذ يربطها بالاختيار ، ويقول أن الاختيار ليس عن المعرفة وحدها ، بل أيضاً عن الإرادة ، ولهذا نجده يعرف الاختيار بأنه اجتماع العقل والإرادة معاً (١).

وفى الإسلام أثيرت مشكلة الحرية عند مفكرى الإسلام ، فنجد المعتزلة أهم من أثار البحث فى حرية الإنسان بحيث حرصوا على أن يجعلوا الإنسان محدثاً لأفعاله خيراً وشرها على السواء ليكون مسئولاً عما يصدر منه من أفعال ومن خلال هذا يكون ثوابه أو عقابه ، قائلين أن العدل الإلهى يقتضى ذلك ، ومرجع الإنسان فى اختياره لأفعاله هو عقله . ولذلك لم تستطع المعتزلة أن تفهم نظرية الجبر أبداً ورفضوا أن يكون الإنسان العاقل مجرد آلة صماء لا رأى لها ولا حرية ولا اختيار ، فأثبتوا أنهم يحترمون الحرية الفردية ، وحرية الفكر والعمل ، ويقدرّون المواهب العقلية ، فكانوا لذلك دعاة حرية الرأى والإرادة فى الإسلام (٢).

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ، جـ ١ ، ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٤م ص ٤٥٨ ، ٤٥٩ . وانظر أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، جـ ١ ص ٢٦٩ وما بعدها .

(٢) انظر القاضى عبد الجبار : المغنى (التكليف) جـ ١١ ، تحقيق محمد على النجار ، د. عبد الحليم النجار ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف د. طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م ، ص ٥١٣ وما بعدها . وانظر زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، منشورات النادى العزبى فى يافا ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ١١٧ .



ومن ثم فقد جاء القاضي عبد الجبار وعرف الحرية بأنها قدرة العبد على اختيار أفعاله طبقاً لطبيعته وإرادته ، فالإنسان لا يقدر على اختيار أفعاله إلا إذا كانت لديه الحرية التي تجعله قادراً على اختيار أفعاله والتي يترتب عليها المسؤولية <sup>(١)</sup> . وهذا نفس ما ذكره العلاف والنظام وأيده أيضاً بشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس وأبى على الجبائي وأبى هاشم الجبائي وغيرهم من المعتزلة .

ولكن هناك اتجاه جامع بين هذين الاتجاهين السابقين وهما (الجبرية والحرية) هذا الاتجاه يمثل الأشاعرة والذين يذهبون إلى القول بأن الله تعالى هو الخالق وحده ولا يجوز أن يكون خالقاً سواه ، فإن جميع الموجودات من أشخاص وأفعالهم حسننها وقبيحها ، قليلها وكثيرها خلق الله تعالى لا خالق غيره ، فهي منه خلق والعباد كسب <sup>(٢)</sup> .

أى أن الأشاعرة هنا يرون أن الله خالق لأفعال العباد ، والعبد كاسب لها ، أى أن العبد يكتسبها عن طريق العقل والإرادة والحرية والاستطاعة التي خلقها الله فيه ، وأكدوا أن خلق الله للأفعال لا يتنافى مع كون الإنسان مختاراً لأفعاله ، ولا يتنافى مع تعلق الأفعال بالعباد ، ومسئوليتهم عنها ، أى أنهم جمعوا بين خلق الله للفعل وبين حرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله .

ولهذا جاء الأشعري وخرج بنظرية جديدة تجمع بين الجبر

---

(١) القاضي عبد الجبار : المصدر السابق ص ٥١٣ .

(٢) الباقلاني : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق محمد

زاهد الكوثري ، مؤسسة الخانجي ١٩٦٣م ، ص ١٤٤ .

والحرية وسماها " نظرية الكسب " والتي تمثل التوسط والاعتدال بين الجبر والحرية . فجعل الكسب هو الاقتران بين قدرة العبد الغير مؤثرة والفعل المقدور <sup>(١)</sup> . لذا جاءت هذه النظرية أشبه بالجبر بسبب تجريده قدرة الإنسان وإرادته من كل تأثير ، فهي لا تكاد تفسح لحرية الإرادة مجالاً لأنها تتعارض مع مبدأ المسؤولية ولا تتيح للإنسان القدرة على اختيار أفعاله ، وهذا ما جعل الكسب عنده بمثابة الجبر .

بينما نجد تلاميذ الأشعرى كالباقلانى <sup>(٢)</sup> . (ت ٤٠٣هـ) والجوينى <sup>(٣)</sup> (ت ٤٧٨هـ) وفخر الدين الرازى <sup>(٤)</sup> (ت ٦٠٦هـ) أقرّوا معه بمبدأ الكسب ولكنهم لم يسيروا سير الأشعرى الذى أثبت القدرة ونفى التأثير ، فقد ابتعدوا تماماً عن الجبرية التى اتهم بها الأشعرى ، فكل منهم لا يتفق مع الأشعرى فى تجريده القدرة من التأثير ، بل اعترفوا جميعاً بقدرة الإنسان وتأثيرها على اختياره لأفعاله ومسؤوليته عنها والتى بناءً عليها يكون الثواب والعقاب .

---

(١) الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٩٨ .

(٢) انظر الباقلانى : المصدر السابق ص ٢٨٧ .

(٣) انظر الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م ص ١٠٦ .

(٤) انظر فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ص ١٦٤ . وانظر له أيضاً : الأربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ، ١٣٥٣هـ ، ص ٧٨ .

ولعل الجمع بين الجبر والحرية هو نفس ما أيده فلاسفة الإسلام كالكندي والقارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم فالإنسان عندهم ليس مجبر على الإطلاق ولا مخير على الإطلاق ، بل هو مخير ومجبر معاً .

وأكد ابن رشد أننا إذا نظرنا إلى الإرادة الإلهية وحدها قلنا أن الإنسان مجبور ، وإذا نظرنا إلى إرادة الإنسان وحدها قلنا أن الإنسان حر مختار ، أما إذا نظرنا إلى الإثنين معاً قلنا أن الإنسان مختار ومجبر معاً . أى أن الإنسان حر فى اختيار أفعاله ولكنه خاضع لمشيئة الله وإرادته . ولهذا فهو ينظر إلى موضوع الحرية بنظرة شاملة متأنية فوق بين الاتجاهين اتجاه الجبر واتجاه الحرية وذلك بتصويره للحرية تصويراً يحافظ على مكانة الإرادة الإلهية مع إبراز إرادة حرة للإنسان تضمن صحة التكليف وتؤكد مسئوليته عما يأتى من أفعال ، واستحقاقه لما يترتب عليها من ثواب أو عقاب (١) .

والدليل على ذلك أن النصوص القرآنية تجمع بين آيات الاختيار والحرية وآيات الجبر ، وكأن الله تعالى أراد أن يربى فى الإنسان شعورين نافعين :

أولهما : شعور الإنسان بحريته وقدرته على اختيار أفعاله . وهذا الشعور يحفزه إلى فعل الخير ويبعده عن فعل الشر .

---

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ .  
وانظر د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ، ص ٥٩ .

وثانيهما : شعوره بحاجته إلى ربه في كل لحظة . وهذا الشعور يجعله يستمد المعونة والتوفيق من الله وحده ، ويطيع أمره ويجتنب نهيه ، ويشكره على النعماء ، ويصبر على البلاء (١) .

والحقيقة أنه ليس هناك ثمة اختيار مطلق ولا جبر مطلق ، وذلك لأن العالم يسير على نظام محكم دقيق لا يتغير إلا بأمر من الله سبحانه وتعالى ، ولا يمكن تصور الإنسان والإرادة البشرية إلا داخل هذا النظام لا خارجه .

---

(١) د. مصطفى حلمي وعبد المقصود عبد الغنى : دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٤٢ .

## الحسن والقبيح

الحسن Good

القبيح Bad , Ugly , laid

استعملت كلمة حسن وقبيح فى اللغة العربية لتدل على معنى جمالى فى الأشياء المحسوسة ، فيقال هذا حسن المنظر ، وذاك قبيح الصورة . كما استعمل اللفظان أيضاً للدلالة على أحكام خلقية فقول هذا فعل حسن ، وذاك فعل قبيح <sup>(١)</sup> . والقبيح هو المنافر للطبع أو المخالف للغرض أو المشتمل على الفساد والنقص ، وهو مقابل للجميل والحسن ، وقيل كل ما يتعلق به المدح يسمى حسناً ، وكل ما يتعلق به الذم يسمى قبيحاً ، وقيل أيضاً الحسن هو الواجب والمندوب ، والقبيح هو الحرام ، أما المباح والمكروه فهو واسطة بين الحسن والقبيح <sup>(٢)</sup> .

ويجب أن ننوه إلى أننا هنا فى حديثنا عن الحسن والقبيح لم نقصد المعنى الجمالى الذى يتعلق بالشكل أو الوجه ، وإنما نقصد المعنى الأخلاقى الذى يتعلق بالفعل والقول والسلوك والعمل . ولهذا يرى " القاضى عبد الجبار " أن المعنى الأخلاقى ربما يكون هو المعنى الحقيقى للحسن والقبيح ، أما استعمالها فى المعنى الجمالى فهو أمر مجازى يعود إلى أحوال الرأى ، فالحكم على الصورة يعود إلى الحالة النفسية للرأى من نفور وشهوة ، فما يستقبحه الواحد فى حال قد

---

(١) د. محمد السيد الجالند : فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام ص ٧٩ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ٢ ، ص ١٨٥ . وانظر د. عبد المنعم

الحفنى : المعجم الفلسفى ص ٢٥٢ .



يستحسنه فى حال أخرى ، والأمر ليس كذلك فى فعل الكذب والظلم ، فنجد أن العاقل لا يختلف فى تقبيحهما ، وفى أن الفاعل لهما يستحق الذم <sup>(١)</sup>. فالقبح فى الفعل قبح ذاتى ، أما القبح فى الصورة فهو أمر مجازى يعود إلى أحوال الرأى . ولهذا فحديثنا عن الحسن والقبح لم نقصد به الصورة الجمالية ولكن نقصد به الصورة الأخلاقية المتضمنة فى المعنى الأخلاقى .

فالحسن عند المعتزلة ، وكما ذكره القاضى عبد الجبار هو الفعل الذى يجب فعله ، والذى إذا فعله الفاعل قد يستحق عليه الثواب <sup>(٢)</sup>. وفى موضع آخر من كتاب آخر نجده يعرفه بأنه الفعل الذى يحسن من الفاعل أن يفعله ويستحق عليه الثواب والمدح <sup>(٣)</sup>.

أما القبيح فيعرفه القاضى قائلاً : " القبيح هو الفعل الذى ليس لفاعله أن يفعله ، وإذا فعله قد يستحق به الذم والعقاب ، وإذا كان إساءة إلى الغير يستحق به ضرباً آخر من الذم ، وبه يستحق إسقاط المدح والثواب " <sup>(٤)</sup>. وفى موضع آخر يعرفه بأنه الفعل الذى لا يحسن

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ( التعديل والتجوير ) ج ٦ ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف د. طه حسين ، ط ١ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م ، ص ٢٥ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ص ٢٠٤ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ( الأصلح - استحقاق

الذم - التوبة ) ج ١٤ ، ص ١٦ ، ١٧٢ . وانظر ( التعديل والتجوير ) ج ٦ ، ص ٢٧ . وانظر أيضاً المختصر فى أصول الدين ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

ولا يجب أن يفعل وقد يكون مسيئاً بالآلا يفعل كرد الوديعه وقضاء الدين، وقد يكون مسيئاً بالآلا يفعل القادر ما هو واجب عليه رغم أنه عالماً من كون هذا واجباً ولكنه لا يفعله ، ولهذا يستحق الذم والعقاب (١).

ومن الملاحظ هنا في تحديد القاضي لمعنى القبيح أنه يركز على أساس معنى التكليف الذي يقتضى اقتدار الفاعل على الفعل والترك، والاقتدار على التقدير ، يعنى أنه واقع منه بقدرته واستطاعته التى تجعله قادراً على اختيار فعله هذا بحرية . ولهذا يستحق الفاعل عليه الذم لأنه واقع منه بتقديره واختياره على حسب الغرض المطابق له ، فلا استحقاق على فعل القبح إلا إذا كان فاعله عالماً به قادراً عليه (٢).

ومن ثم ترى المعتزلة أن الأفعال التى يمكن أن توصف بالحسن والقبح إنما تحسن وتقبح لوجوه عائدة إليها ، فالفعل القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجوه نحو كونه كذباً أو ظلماً أو عبثاً أو جهلاً أو ضرراً . وكذلك الفعل الحسن إنما يحسن لوجه معقول يحصل عليه من حيث ينتفى وجوه القبح عنه كالأمانة ورد الوديعه وغيرهما من أفعال تحسن لأنها كذلك (٣).

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى ( التعديل والتجوير ) جـ ٦ ، ص ١٧٣ .

(٢) د. سميح دغيم : فلسفة القدر في فكر المعتزلة ، ط ١ ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٥ ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى ( التعديل والتجوير ) جـ ٦ ، ص ٧٣ .

وعلى هذا فإن الصفة الذاتية فى الفعل وكما ترى المعتزلة كامنة فى الفعل ثابتة فيه ، أى أن الفعل يحسن أو يقبح لصفة ذاتية مثبتة فيه ، وفى الفعل الحسن صفات ذاتية تجعله حسناً ، وفى الفعل القبيح صفات ذاتية تجعله قبيحاً ، ولهذا فإن الحسن والقبح عند المعتزلة يدركان عقلاً لا شرعاً .

ولكن فى الواقع أن قول المعتزلة بأن الأفعال توصف بالحسن والقبح لاحتوائها على صفات ذاتية فى طبائع الأفعال الإنسانية والتي يدركها العقل ، وهو الحاكم على هذه الأفعال ، يقودنا إلى أن نتساءل : هل الحكم على هذه الأفعال بالحسن أو القبح ثابت غير متغير ؟ أم أنه متغير طبقاً لمصالح الناس وأغراضهم ؟

يجيب القاضى عبد الجبار على هذا بأن صفات الحسن والقبح ثابتة فى الأفعال غير متغيرة ، أى لا تتغير طبقاً لرغبات الفاعل أو أفكار الناس أو مشاعرهم ، وبالتالي فهى عامة لا تتخطى حدود الزمان والمكان ، ومستقلة عن مصالح الناس وشهواتهم ، وبالتالي فالحكم عليها ثابت لا يتغير (١).

وعلى هذا فالعقل عند المعتزلة مقياساً صحيحاً لأخلاقية الفعل بما طبع عليه من معرفة الحق من الباطل ، والخير من الشر ، والحسن من القبح . وعلم الأخلاق عندهم يهتم بوضع الأسس النظرية العامة لضبط السلوك، ولا مجال للنسبية فيه بل القيمة الأخلاقية مطلقة وعامة. فحسن الأمانة وقبح الخيانة من المعانى العقلية الثابتة التى لا تخضع

---

(١) المصدر السابق ص ٦١ ، ٧٧ .

لعامل النسبية ، ومما يؤكد هذا رأى أن الشرائع السماوية اتفقت جميعها على حسن الصدق والأمانة ، ونهت عن الرذائل كالكذب والخيانة ، وجاءت القوانين الأخلاقية العامة تؤيد ما ذهبت إليه الشرائع<sup>(١)</sup>.

ومن ثم فإن القيم الأخلاقية لدى المعتزلة ثابتة مطلقة وليست نسبية متغيرة ، فهي لا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تختلف باختلاف الظروف والأحوال . وهذا عكس ما ذهب إليه السوفسطائيون من قبل والذين أكدوا على أن كل شئ نسبي حتى الأخلاق .

أما نظرية المعتزلة في الحسن والقبح فكانوا يقسمون الأفعال إلى حسنة وقبيحة ويرون أن الإنسان قادراً على أن يميز بعقله قبل ورود الشرع بين حسن الأفعال وقبحها إما بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى ومعرفة حسن الصدق وقبح الكذب ، وإما ينظر العقل لمعرفة حسن الصدق إن كان فيه ضرر ، وقبح الكذب إن كان فيه نفع ، ماعدا العبادات فسبيل إدراكها السمع لا العقل . أما الأفعال التي لا يقضى فيها العقل بتحسين أو تقبيح فهي إما مباحة كما يرى بعضهم أو محظورة<sup>(٢)</sup>.

وبناء على هذا فإن المعتزلة رتبت قولها على هذا الرأى بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرائع أو إذا لم تبلغه دعوة الرسل ، بما يدل عليه العقل ، فهو مكلف بالنظر والاستدلال ، ومكلف بشكر المنعم ،

---

(١) د. محمد السيد الجليند: في الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام، ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) الغزالي : المستصفى في علم الأصول ، ج ١ ، ط ٢ ، دار الكتب العلمية ،

بيروت - لبنان ، ١٩٨٣ م ، ص ٥٦ ، ٥٧ .

ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصل إليه شرع في ذلك . ومن أجل هذا قالت المعتزلة بتحسين العقل وتقبيحه ومنهم على سبيل المثال " أبى الهذيل العلاف " والذي ذهب إلى أنه يجب على المرء أن يعلم من نفسه حسن الحسن ، وقبح القبيح ، وعندئذ عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل ، والإعراض عن القبح كالكذب والجور <sup>(١)</sup>.

وهناك أيضاً " النظام " والذي قال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه الإنسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك قوله : إنه لابد من وجود خاطرين : أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر بالكف ، وبذلك يصح الاختيار <sup>(٢)</sup>. ومن بين الذين قالوا أيضاً بتحسين العقل وتقبيحه " بشر بن المعتمر " و " ثمامة بن الأشرس " و " الاسكافي " الذين قالوا بتحسين العقل وتقبيحه قبل ورود الشرائع . وهناك أيضاً أبى على الجبائي وأبى هاشم الجبائي اللذان أكدا سلطان العقل على حسن الأشياء وقبحها . وإلى مثل هذا أيضاً ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الحسن والقبح يدركان عقلاً لا شرعاً وهذا قد أوضحناه من قبل .

لعل هذا الرأي القائل بأن الإنسان المفكر يستطيع أن يعرف الحسن والقبح بعقله دون الشرع ، يبدو غريباً عن روح الإسلام ، وعن روح الأديان المنزلة جميعاً ، ووجه غرابة هذا الرأي عن روح الإسلام أنه يناقض الفكرة الأساسية التي تقوم عليها النبؤات ، وهي أن الإنسان

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٨ . وانظر د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : علم

الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٩م

ص ١٥٥ .



محتاج إلى شريعة يبينها له خالقه على السنة الأنبياء ليعمل بمقتضاها<sup>(١)</sup>. كما جاء في قوله تعالى : " وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " الإسراء/ ١٥ .

أما بالنسبة للأشعرية فهم يخالفون المعتزلة في ذلك ، فإذا كان المعتزلة قد جعلوا العقل حاكماً شرعياً وجعلوه مميزاً بين الحسن والقبح في مجال الأحكام الخلقية ، فإننا نجد الأشعرية تذهب عكس هذا ، فقد جعلت الشرع حاكماً على الأفعال بالحسن والقبح ، ولم يوافقوا على إدراك الحسن والقبح الذاتيين ، ويرفضون القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ويرون أن التحسين والتقبيح شرعيان ، أى أن الحسن والقبح عندهم يرجعان إلى الأمر والنهى لا إلى العقل .

وعلى هذا فالحسن عند الأشاعرة ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والقبح ما ورد الشرع بذم فاعله ، والحسن والقبح يجب بالشرع لا بالعقل<sup>(٢)</sup>.

وعلى ضوء ذلك ذهب " سيف الدين الأمدى " وهو أحد كبار الأشعرية وعلماء أصول الفقه إلى ما ذهب إليه المتقدمون عليه من الأشعرية في هذه المسألة قائلاً : " اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به ، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع "<sup>(٣)</sup>.

---

(١) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩١٦ م ، ص ١٦٧ .

(٢) د. محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣ م ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٣) سيف الدين الأمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ١١٣ .

ولهذا فإن الأشاعرة لم يجعلوا للعقل تلك المنزلة التي رأيناها له عند المعتزلة . فالأشعرى مثلاً يرى أن العقل آلة للإدراك فقط وأن الوحي هو مصدر كل معرفة ، كما لا يوجب العقل عنده شيئاً من المعارف ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً ، ولا يوجب على الله شيئاً ما من رعاية مصالح العباد واللطف وما إلى ذلك (١).

ومن هؤلاء الذين رفضوا أيضاً الصفة الذاتية للفعل وذكروا أن تحسين الأشياء وتقبيحها مردها الشرع لا العقل ، ابن حزم والذي يرى أن الحسن والقبح يرجعان إلى الأمر والنهي لا إلى العقل ويقول ابن حزم : " أنه ليس في العالم شيء حسن لعينه ، ولا شيء قبيح لعينه ، ولكن ما سماه الله تعالى حسناً فهو حسن وفاعله محسن ، كما جاء في قوله تعالى : " **إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ** " الإسراء / ٧ ، وما سماه الله تعالى قبيحاً فهو قبيح ، وقد سمي الله تعالى خلقه لكل شيء في العالم حسن ، فهو كله من عند الله . وسمى ما وقع من عباده كما شاء ، فبعض ذلك قبحه فهو قبيح ، وبعض ذلك حسنه فهو حسن" (٢).

وعلى الرغم من أن التوافق بين العقل والنص صريح عند ابن حزم وذلك لأنه يرى أن الله هو الذي خلق العقل السليم الذي يتفق مع الشرع لكي يكون هناك مهمة للعقل هي فهم الشرع وتنفيذه إلا أنه لم يجعل من العقل وسيلة أو أداة في التحسين أو التقبيح ، في التحليل أو التحريم بل جعل هذا من دور الشرع .

---

(١) د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ١٦١ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٣ ، ص ٦٦ .

وعلى ضوء هذا نجد من بين المفكرين من يجمع كل هذه السمات التى ينبغى أن تتوافر فى الفعل سواء منها ما يرجع إلى ذات الفعل أو يرجع إلى الأمر والنهى ، نجد ذلك واضحاً عند " ابن تيمية " والذى صنف الأفعال إلى ثلاثة أنواع طبقاً لما يتعلق بها من سمات :

النوع الأول : الأفعال التى تشتمل فى ذاتها على مصلحة تلحق بالعالم أو مفسدة ، والعدل مثال للأفعال التى تلحق بها مصلحة بالعالم ، والظلم مثال للأفعال التى تلحق بها مفسدة بالعالم ، والعدل حسن ، والظلم قبيح .

النوع الثانى : الأفعال التى تصير حسنة بالأمر الإلهى ، وتصير قبيحة بالنهى الإلهى ، مثال الواجبات الدينية ، والأفعال فى هذا النوع تكتسب صفة الحسن أو القبح بخطاب الشارع .

النوع الثالث : من الواجبات الإسلامية هو الأفعال التى يأمر بها الله سبحانه وتعالى ، ومن أجل اختبار أو امتحان العبد ، هل يطيعه أم يعصيه ، ولا يكون المراد هنا هو فعل المأمور ، بل المراد هو مدى الامتثال والطاعة (١).

فنجد هنا أن ابن تيمية يجمع بين الصفات الذاتية للفعل فى كونه حسناً أو قبيحاً ، وبين أوامر الشرع ونواهيه والتى تحكم على الأفعال بالحسن أو القبح ، وخاصة الواجبات الدينية والأفعال المتعلقة بالشرع ،

---

(١) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ( القدر ) ج ٨ ، طبع الرياض ، ١٣٨١هـ ، ص ٤٣٥ - ٤٣٦ .

فهو يجمع هنا بين ما ذهب إليه المعتزلة والذين أيدوا الصفات الذاتية للفعل ، وبين ما ذهب إليه الأشاعرة وابن حزم الذين أرجعوا كل شيء إلى الأمر والنهي وتركوا الحكم على الأفعال إلى الشرع وحده .

وهذا معناه أن ابن تيمية يجمع بين العقل والشرع كمقياس للأحكام المتعلقة بالحسن والقبح وذلك لأن الشرع والعقل متفقان في الحسن والقبح ولا تعارض بينهما .

وبناء على ما سبق فإننا نرى من جانبنا إن الشرع والعقل متفقان في تحسين الشيء وتقبيحه ولا تعارض بينهما في ذلك لأن العقل السليم لا يتعارض مع ما جاءت به الشريعة بل يتوافق معها . ولهذا فالحق الذي لا يجوز خلافه أن حسن الأفعال وقبحها لا يدركان عقلاً فقط كما قال المعتزلة ، ولا يدركان شرعاً فقط كما قال الأشاعرة ، بل لابد من أن يدركان شرعاً وعقلاً معاً ، وذلك لأن الحكم على الفعل الحسن أو الفعل القبيح ليس هو ما قرره العقل وحده ، بل ما قرره العقل والشرع معاً .

## الحق والباطل

الحق True , Truth , Right

الباطل False

الحق فى اللغة : الثابت ، واليقين ، والواجب ، والعدل ، وصدق الحديث . وفى الاصطلاح هو الحكم المطابق للواقع ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك ويقابله الباطل ، فالباطل هو نقيض للحق ويرادفه الخطأ ، والكذب ، والفساد ، والعدم ، ونقول بطل الشئ : سقط حكمه ، وأبطل فلان : جاء بكذب وادعى باطلاً . فالباطل هو عدم مطابقة الفعل للأمر الذى نريده ، فهو لا فائدة منه ، ولا أثر ولا غاية له ، وهو ما أبطل الشرع حسنه ، وعند الفقهاء هو ذلك الفعل الذى يسمى باطلاً ، ولا يكون مشروعاً بأصله ، ولا بوصفه . وعند الصوفية عبارة عما سوى الحق . فالحق والباطل يكونان فى المعتقدات ، والصدق والكذب يكونان فى الأخبار والأقوال ، والصواب والخطأ فى الآراء والمجتهادات<sup>(١)</sup>. فالحق ما هو موجود ، والباطل ما ليس بموجود<sup>(٢)</sup>.

فالحق هو أحد القيم الثلاث : الحق ، والخير ، والجمال ، والتى تؤلف مبحث القيم ( الأكسيولوجيا ) فالحق أخلاقياً ما طابق القواعد والمبادئ الأخلاقية ، وقد وحد بعض الباحثين بين الحق والخير وقالوا

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ١ ، ص ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٤٨١ .

(٢) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ، ص ٢٩٥ .



إن علم الأخلاق هو منطق السلوك<sup>(١)</sup>. أما في علم الجمال فيطلق الحق على مطابقة الأثر الفني للمعنى الذي يمثله ، أو يعبر عنه ، ونقول : هذا تصوير حق ، وهذا تعبير حق<sup>(٢)</sup>.

والحق كما ذكر أرسطو هو ما طابق الواقع ، وعند المسلمين هو اسم من أسماء الله تعالى<sup>(٣)</sup>. فقد قال الكندي أن الغاية في الفلسفة النظرية هو معرفة الحق، فهي علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق<sup>(٤)</sup>.

أما الفارابي فذكر أن الحق يساوي الوجود فيقول : " حقيقة الشيء هو الوجود الذي يخصه ، وأيضاً فإن الحق قد يقال على المعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى يطابقه ، وذلك الموجود من جهة ذاته من غير أن يضاف إلى ما يعقله يقال أنه موجود ... " <sup>(٥)</sup>.

بينما ابن سينا ذكر أن الهدف من الفلسفة هو إصابة الحق على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه<sup>(٦)</sup>. وقال أن حقيقة كل شيء

---

(١) المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ص ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ .

(٣) المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ص ٧٤ .

(٤) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية . " رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى " ص ٢٥ .

(٥) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ .

(٦) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية " ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات " تحقيق وتقديم د. حسن عاصي ، ط ١ ، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م . ص ١٠٤ .

خصوصية وجوده الذى يثبت له ... وهو أيضاً حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً " (١).

أما ابن رشد فيقول : " الحق هنا اسم فاعل فى صيغة المصدر ، كالعدل فى قولنا إنسان عدل ، والمراد به ذو الحقيقة ... " (٢).

وعند ديكارت فقد ذكر الحق فى القاعدة الأولى من قواعد المنهج الأربعة وهى قاعدة اليقين ونصها " ألا أقبل شيئاً على أنه حق ، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك ... ويقول قد تلازمنى رغبة جامحة فى أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك " (٣).

هكذا فالحق هو لكل إنسان ، وعلى كل إنسان ، فالفرق بين الحق الطبيعى والحق الوضعى ، أن الحق الطبيعى هو مجموع الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان ، والحق الوضعى هو مجموع الحقوق المنصوص عليها فى القوانين المكتوبة والعادات الثابتة. فعلم الحقوق هو علم القانون (٤). فالحقوق لكل إنسان وعليه ، فهى تنظم سلوك الأفراد وتبين لكل منهم ما هو حق له ، وما هو واجب عليه .

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٩ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٩٦ .

(٣) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١٩٠ ، ١٩١ .

(٤) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ١ ، ٤٨٤ .

## الخير والشر

الخير Good , Bien

الشر Evil , Wrong

الخير والشر مفهومان عامان للغاية ، يدلان على التقييم الأخلاقي للأفعال وتصرفات فرد أو جماعة أو طبقة<sup>(١)</sup>. فكل فن ، وكل فحص عقلي ، وكل اختيار مروي فهو يرمى إلى خير<sup>(٢)</sup>. فالخير هو أحد القيم الثلاث في مبحث الأكسيولوجيا وهو في رأى المثاليين صفة كامنة في طبيعة الأفعال ، ومن ثم تكون ثابتة لا تتغير ، بينما يعدها الطبيعيون صفة يخلعها العقل على الأفعال وفقاً للظروف المتغيرة ، ومن هنا كانت تختلف عندهم باختلاف الظروف والأحوال . أما الشر فهو ضد الخير لأن الخير يطلق على الوجود أو على حصول كل شيء على كماله ، على حين أن الشر يطلق على العدم أو على نقصان كل شيء عن كماله . فالشر كل ما كان موضوعاً للاستهجان أو الذم وهو على ثلاثة أنواع : طبيعي كالآلم والمرض، وأخلاقي كالكذب والعدوان، وميتافيزيقي وهو نقصان كل شيء عن كماله<sup>(٣)</sup>. ولهذا يقول سقراط :

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو ،

١٩٨٦م ، ص ٢١٢ .

(٢) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة والتوزيع والنشر، القاهرة،

١٩٩٨م ، ص ٣١٩ .

(٣) المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ص ٨١ ، ١٠٢ . وانظر د. جميل

صليبا : المعجم الفلسفي جـ ١ ، ص ٦٩٥ .

"أن الخير صحة للروح ، بينما الشر مرض لها " (١).

والخير المطلق هو أن يكون مرغوباً لكل إنسان ، والنسبي هو أن يكون خيراً لواحد وشرّاً لآخر ، والخير المطلق عند معظم الفلاسفة هو الوجود الذى ليس لذاته حد ، ولا لكماله نهاية ، لأنه خير لذاته وبذاته . وهو عند أفلاطون أعلى المثل ، ويسمى بالخير الأعلى . وقد أطلق أرسطو هذا المعنى على غاية كل فعل (٢).

وبعض الفلاسفة يطلقون الخير على الوجود ، والشر على العدم، ويقولون أن الوجود خير محض ، والعدم شر محض . فقد ذكر مسكويه أن الخير هو ما يبلغ الكائن المرید غاية وجوده أو كمال وجوده . وقسم الأفعال الإرادية التى تنسب إلى الإنسان إلى قسمين : خيرات وشرور . فالخيرات هى الأمور التى تحصل للإنسان بإرادته وسعيه فى الأمور التى لها وجد الإنسان ومن أجلها خلق . أما الشرور هى الأمور التى تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه (٣). وقسم مسكويه الخيرات إلى أربعة أقسام :

١- خيرات شريفة : وهى التى شرفها من ذاتها ، وتجعل من اقتناها شريفاً وهى الحكمة والعقل .

٢- خيرات ممدوحة : مثل الفضائل ، والأفعال الجميلة الإرادية .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٥٤٨ ، ٥٤٩ .

(٢) عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ص ٤٨ .

(٣) مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ١٢ .

٣- خيرات بالقوة : مثل التهيئ والاستعداد لنيل الأشياء التى تقدمت .

٤- خيرات نافعة : وهى جميع الأشياء التى تطلب لا لذاتها ، بل ليتوصل بها إلى الخيرات (١).

وقسم مسكويه الخير تقسيماً آخر فيقول :

أ- الخيرات منها ما هو خير على الإطلاق .

ب- ومنها ما هو خير عند الضرورة والاتفاقات التى تتفق لبعض الناس وفى وقت دون وقت .

ج- ومنها ما هو خير لجميع الناس ومن جميع الوجوه وفى جميع الأوقات .

د- ومنها ما ليس خيراً لجميع الناس ولا من جميع الوجوه (٢).

ووضع مسكويه شروط لتحصيل الخير وهى :

١- المعرفة بالخير ، هذه المعرفة تتطلب ألا يتكاسل الإنسان أبداً فى تغذية عقله بالفهم والنظر تارة ، وبالفعل تارة أخرى ، وأن يعرف الإنسان كيف يروض نفسه نحو الخير .

٢- أن يكون فعله للخير بقصد وعن إرادة واختيار ، فتصدر أفعاله من ذاته ، وكذلك عن عادة بحيث لا ينقطع سبل أفعاله الخيرة .

٣- أن يفعل الخير لذاته لا لغرض خارج عنه وليس عن طريق

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٥ .



ملتو غير مشروع بل يختار أفضل السير وأكرم الخيرات<sup>(١)</sup>.

أما ابن سينا فيقول : " الخير هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده أى خيراً لما هو نافعاً ، ويرى أنه من غير الموجود الأمور التي تكون شراً على الإطلاق ، والأمور التي يكون معظمها شراً ، والأمور التي يتساوى فيها الخير والشر . وكل أمر يكون الخير غالباً فيه ، ومن الخطأ أن يقال أن الشر أكثر وقوعاً من الخير . أجل أن الشر كثير ولكنه ليس أكثرية وذلك كالأمراض فإنها كثيرة ومع ذلك فإنها أقل من الصحة<sup>(٢)</sup>.

ويقول ابن سينا أيضاً الخير المحض هو واجب الوجود بذاته ، لأن الوجود الذي هو دائم بالفعل خير محض . والممكن الوجود ليس خيراً محضاً لأنه بذاته لا يجب له الوجود ، فذاته تحتل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص<sup>(٣)</sup>.

أما الغزالي فنجدته يعرف الخير والشر في كتابه " المستصفى " قائلاً : " الخير هو العمل الذي يجب أن يعمل أو يحسن أن يعمل . أما الشر فهو العمل الذي يجب أن لا يعمل أو ينبغي أن لا يعمل . والأفعال منها الواجب المقول فيه أفعوله ولا تتركوه ، ومنها الحرام المقول فيه

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٧ ، ١٢٩ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٩ . وانظر البارون كارادوفو : ابن سينا ، نقله إلى

العربية عادل زعيتر ، راجعه وقدم له محمد عبد الغنى حسن ، دار بيروت

للطباعة والنشر ، ١٩٧٠م ، ص ٢٧٠ .

(٣) ابن سينا : المصدر السابق ، ص ٢٢٩ .

أتركوه ولا تفعلوه ، ومنها المباح المقول فيه إن شئتم فافعلوه ، وإن شئتم فاتركوه ، ومنها المندوب وهو ما يترجح عمله على تركه ، ومنها المكروه وهو ما يترجح تركه على عمله " (١).

ومن ثم فالخير هو ما يجب أن يحترمه كل الناس بدون استثناء وما يصفونه بأنه جميل وطيب كالعفة والعدالة وغيرها من الفضائل . فالخير هو الشئ النافع وهو السعادة (٢). فكل شخص ملزم بأن يسلك طريقاً معيناً ولو تعارض مع رغباته ، وأن حرّيته تتضمن في الوقت نفسه وجوب السير في حدود قواعد معينة ، وأنه مسئول مسئولية تامة عن تصرفاته في نطاق هذه الحدود التي تميز بين الخير والشر ، وتوجد في الإنسان دافعاً نحو قبول إلتزام خلقى (٣).

وفي هذا يقول " دوركايم " في كتابه " تقسيم العمل الاجتماعي " :  
أن الخير يصدر عن العقل وهو انسجام الفرد في رغباته وأفكاره وأفعاله مع المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه لأن حياة الفرد لا قيمة لها بالسعي وراء الذات الخاصة والأنانية الفردية . والحياة الحقّة الإنسانية هي المشاركة في الحياة الاجتماعية التي تؤثر في حياة الناس وتطبعهم على المساهمة بمجهود صادق في خدمة الآخرين في المجتمع البشري سواء كان ذلك في محيط الأسرة أم في محيط المهنة أم في غير

---

(١) الغزالي : المستصفى في علم الأصول ، ج ١ ، ص ٦٦ .

(٢) عبد العزيز عزت : المقولات الأخلاقية ، القاهرة ، ١٩٥٦م ، ص ٢٣ .

(٣) ماهر كامل وعبد المجيد عبد الرحيم : مبادئ الأخلاق ص ٧٦ .

ذلك من الهيئات الاجتماعية (١).

ومن هنا فقد أجمع علماء الأخلاق على أن الله تعالى قد زود الإنسان بغريزة أخلاقية تسمى البصيرة ، تساعد الإنسان على التفرقة بين الخير والشر ، والحق والباطل ، وتعمل على تحصيل النافع ودفع الضار عنه ، كما يستطيع بها الإنسان أن يصدر أحكاماً يقيم بها أنواع السلوك المختلفة فيميز بين السلوك المنحرف والسلوك المعتدل (٢).

ولكن لو تساءلنا : ما مصدر الشر في العالم ؟ وإلى متى سيظل هذا الصراع بين الخير والشر ؟ ولم هذا الصراع إذا كان الخير هو قوة البناء والشر هو قوة الهدم ؟

الشر إلى الآن هو شر الإنسان لا شر الوجود وخالقه ، فالقرآن الكريم يبين لنا في صفحاته إن الإنسان هو مصدر الشر في العالم بل مصدر الفساد بسوء فعله وسوء إختياره وأيضاً سوء أخلاقه . فإذا بحثنا عن الشر فلا نجده في الطبيعة فهي ليست مصدر الشر ، وإنما نجده في الإنسان نفسه عن طريق التربية والبيئة المحيطة به . وإذا صح أن إرادة الإنسان هي التي توجه حركته نحو الخير أو الشر ، وصح أن إرادة الإنسان ذاتية فيه فإنه يصح لنا القول بأن الشر يرتبط بإرادة الإنسان أى أن الإنسان بإرادته ومن فعله يكون مصدراً لحدوث الشر في العالم (٣).

---

(١) دوركايم : تقسيم العمل الاجتماعي ، ط ٢ ، ١٩٣٦ ص ٣٠ ، ٣٤ . وانظر

د. عبد العزيز عزت : المقولات الأخلاقية ص ١٥ .

(٢) د. محمد السيد الجليند : في علم الأخلاق قضايا ونصوص ص ١ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥١ .

ولهذا فإن معظم علماء النفس يميلون إلى الأخذ بضرب من الثنائية في تصورهم للطبيعة البشرية . فقد ذهب عالم النفس الكبير "سيجموند فرويد " إلى أن النفس البشرية مسرح لصراع عنيف بين هاتين القوتين قوة البناء وقوة الهدم ، ولما كان الخير حليف البناء والانتاج والعمل على ترقية الحياة ، فى حين أن الشر حليف الهدم والتخطيط والعمل على إعاقة الحياة ، فإن دراما الحياة الخلقية لا بد من أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الصراع المستمر الجارى على قدم وساق بين قوة الخير البناءة وقوة الشر الهدامة (١).

والحق أن واقع الأمر من إرسال الرسل والمشاهدات تثبت أن الطبيعة الإنسانية فيها استعداد للأمرين معاً ، والتربية هى التى تظهر أحدهما على الآخر (٢).

هكذا يمكن القول بأن البيئة هى المصدر الوحيد وراء كل من الخير والشر ، لأن الإنسان ابن البيئة فهى الدافع وراء قوة البناء ، والدافع أيضاً وراء قوة الهدم ، ولكى تكون كل بيئة بناءة صالحة لا بد فى البداية والنهاية من التمسك بالشرعية الدينية والحرص على تحكيم العقل .

---

(٢) د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ، ط ٢ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٥م ، ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

(٣) د. منصور على رجب : تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ٩٧ .

## الصدق والكذب

الصدق Truthfulness, Veracity

الكذب Falsity , Wrong

الصدق لغوياً يرادف الصواب ، والكذب يرادف الخطأ ، فالصدق هو ما لا كذب ولا خداع كالقول الصادق والشهادة الصادقة . وهناك فرق بين الصدق الذى هو فى الأصل وصف للأشخاص ، والحقيقة التى هى وصف للأحكام والقضايا <sup>(١)</sup> . وقد توصف القضايا بالصدق أو بالكذب وهما صفتان تتحددان بالرجوع إلى الواقع <sup>(٢)</sup> .

والصدق ضد الكذب وهو مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم ، ومعنى ذلك أن لصدق الخبر شرطين : أحدهما مطابقة الواقع ، والآخر مطابقته لاعتقاد المتكلم ، فإذا كان الكلام مطابقاً للواقع ، ولم يكن مطابقاً لاعتقاد المتكلم ، أو كان مطابقاً لاعتقاد المتكلم ولم يكن مطابقاً للواقع ، لم يكن تام الصدق ، فالصدق التام إذن هو المطابقة للواقع والاعتقاد معاً ، فإن انعدم واحد من هذين الشرطين لم يكن الصدق تاماً <sup>(٣)</sup> .

أما الكذب فهو ضد الصدق ، فإذا أطلقت على الخبر دل على

---

(١) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، تصدير د. إبراهيم مذكور ص ١٠٥ .

(٢) د. محمد مهران رشوان : مبادئ التفكير المنطقى ، دار المعارف ، القاهرة ،

١٩٩٤م ، ص ٧٨ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ١ ، ص ٧٢٣ .



عدم مطابقته للواقع ونقول الخبر كاذب ، وإذا أطلقته على الشئ أو الفعل دل على التزييف أو الغش ، وإذا أطلقته على الفكر دل على فساد أحكامه ، لأن الحكم الفاسد هو الحكم الكاذب (١).

فالصدق صفة لموجود منزّه عن الخداع ، وعند ديكارت صفة إلهية تضمن يقين الأفكار الواضحة المتميزة ، فيقال صدق إلهي ، فالصدق الإلهي نظرية قال بها ديكارت لإثبات اليقين والحقيقة ، لأن الأفكار الواضحة المتميزة مستمدة من الله ، ولا يمكن أن تكون زائفة وتعالى جل شأنه من أن يكون مخادعاً (٢).

ولم يفرق ديكارت بين صدق الحس والعقل وقال : " إن قوة الإصابة في الحكم ، وتمييز الحق من الباطل ، هي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم صدق الحس أو العقل وهي واحدة بالفطرة عند جميع الناس " (٣).

---

(١) المعجم السابق جـ ٢ ، ص ٢٢٦ .

(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٦١ .

## الصواب والخطأ

Just , Right      الصواب

Error , Fault      الخطأ

الصواب ضد الخطأ ، وهو الحق والصدق ، فيقول أتى بالصواب أى أصاب وحكم له بالصواب ، أى صوب برأيه . فالفرق بين الصواب والصدق والحق ، أن الصواب هو الأمر الثابت الذى لا يجوز إنكاره ، على حين أن الصدق والحق يدلان على المطابقة بين التصورات العقلية والأشياء الخارجية ، فإذا كان ما فى الذهن مطابقاً لما فى الخارج كان صدقاً ، وإذا كان ما فى الخارج مطابقاً لما فى الذهن كان حقاً<sup>(١)</sup>. والصواب والخطأ يستعملان فى المجتهديات ، والحق والباطل يستعملان فى المعتقدات<sup>(٢)</sup>.

أما الخطأ فهو مخالفة قاعدة أو نظام كان الواجب احترامه ، ومنه مخالفة القواعد اللغوية أو الرياضية أو الأخلاقية أو الجمالية<sup>(٣)</sup>. فالخطأ هو أن يقصد الشئ فيصيب غيره مثل أن يقصد الحسن فيصيب القبيح أو العكس ، فيقال أخطأ ما أراد<sup>(٤)</sup>.

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ١ ، ص ٧٤٠ ، ٧٤١ .

(٢) الجرجاني : التعريفات . وانظر د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ، ص ١٦٩ .

(٣) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، ص ٨٠ . وانظر د. يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، يوسف شلاله : المعجم الفلسفى ، ص ٧١ .

(٤) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ، ص ٣١٤ .

والخطأ في اصطلاحنا عدة معان (١):

١- الخطأ نقيض الصواب وهو أن تحكم على شيء بأنه باطل وهو حق، أو يحكم عليه بأنه حق وهو باطل ، فالخطأ إذن في الحكم لا في الإحساس ولا في التصور .

٢- الخطأ أحياناً فعل يصدر بلا قصد ودون عمد ، والخطأ بهذا المعنى عذر صالح لسقوط العقوبة عن المخطئ .

٣- الخطأ هو الإثم أى ما يجب التحرر منه شرعاً وهو مرادف للذنب .

٤- الخطأ هو الضلال وهو سلوك طريق لا يوصل إلى المطلوب .

والصواب والخطأ قد أشار إليهما المعتزلة حين جعلوا الصواب من أوصاف الحسن ، فقد وصفوا الفعل الحسن بأنه صواب لأنه خرج بقصد فاعله عن حد الخطأ ، ولأن فاعله فعله وهو عالم بحسنه فأصاب مقصوده . أما الخطأ فقد جعلوه من أوصاف القبيح ، ولهذا فالعقل عندهم هو الكاشف عن وجه الصواب أو الخطأ في كل فعل بعينه (٢).

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ١ ، ص ٥٣٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ( التعديل والتجويز ) جـ ٦ ، ص ٢٩ - ٣٤ .

## الفضيلة والرذيلة

Virtue      الفضيلة

Vice      الرذيلة

الفضيلة اصطلاحاً هي عادة فعل الخير أى الاستعداد الدائم لسلوك طريق الخير أو مطابقة الأفعال الإرادية للقانون الأخلاقي أو مجموع قواعد السلوك المعترف بقيمتها (١).

فكما قال " أفلاطون " : الفضيلة هي العلم بالخير والعمل به (٢).  
وقال " أرسطو " : الفضيلة هي الاستعداد الطبيعي أو المكتسب للقيام بالأفعال المطابقة للخير (٣).

وعند " مسكويه " : الفضيلة هي عادة فعل الخير وطلب الإنسان لهذه الفضيلة وحرصه عليها يكون فضلاً ، وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الإنسان بنفسه وانصرافه عن الأمور العائقة له (٤).

أما ابن حزم فالفضيلة عنده هي كل فعل حسن ينبغي سلوكه ، وهي وسيطة بين الإفراط والتفريط ، فكلتا الطرفين مذمومين ، والفضيلة بينهما محمودة، حاشا العقل فإنه لا إفراط فيه. ولهذا فالفضائل

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، جـ ٢ ، ص ١٤٨ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي : أفلاطون ، ١٩٧٩م ، ص ٤٦ .

(٣) أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

(٤) مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٩ .

عند ابن حزم مستحسنة ومستثقلة ، والرذائل مستقيحة ومستخفة<sup>(١)</sup>.

ويعرفها الغزالي قائلاً : الفضيلة حالة كمال للنفس تنالها إذا اعتدلت قواها ، فلم تجنح إلى الإفراط أو التفريط<sup>(٢)</sup>.

أما ابن رشد فيعرف الفضيلة بأنها ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير . أو يظن به أنه خير ، أعني الحافظة لهذا التقدير والفاعلة له<sup>(٣)</sup>.

أما الرذيلة فهي ضد الفضيلة وهي عادة فعل الشر ، وإذا كانت الفضيلة في الاعتدال كما يقول أرسطو وسائر الفلاسفة ، فإن الرذيلة في مجاوزة حد الاعتدال أي في اتباع الهوى ومخالفة العقل ، وكما ندرك السعادة باتباع الفضائل ، فكذلك ننساق إلى الشقاء باتباع الرذائل . والله سبحانه وتعالى يحب الفضيلة ويكره الرذيلة<sup>(٤)</sup>.

ومن ثم فالفضائل هي عبارة عن الصفات الحسنة التي يتصف بها الإنسان ويتخلق بها ويظهر أثرها في سلوكه ومعاملاته وصلاته بالآخرين . أما الرذائل فهي عبارة عن الصفات القبيحة التي يتصف بها

---

(١) ابن حزم : الأخلاق والسير في مداواة النفوس ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ، ط ٣ ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، ص ٨١ .

(٢) الغزالي : ميزان العمل ، ص ٧٩ .

(٣) ابن رشد : تلخيص الخطابة ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي ، دار-القلم، بيروت - لبنان ، ص ٧٢ .

(٤) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج ١ ، ص ٦١٤ .



العبد ويظهر أثرها فى سلوكه وصلاته بالآخرين .

فمن شروط الفضيلة أن تتم فى الحياة الاجتماعية ، لأن من ترك مخالطة الناس وتفرد بالأمر دونهم لا تحصل له الفضيلة ، ولا معنى للتواضع ، والصدق، والكرم ، والإخلاص ، وإنكار الذات ، وغيرها من الفضائل إلا فى ضوء العلاقات الاجتماعية أى يعيش الفرد مع الناس ويشاركهم فى أحوالهم (١).

ولهذا فالإنسان مجموعة من العادات وأغلب أعمال الإنسان عادات ، فإذا كان الأمر كذلك فمن الخير للإنسان المبادرة بتكوين عادات فاضلة ، حتى تتأصل فيه وتنزل منزلة الطبع . فالفضائل حلية الإنسان وهى حسنة إذا عمل بها صاحبها ، أما العلم بها دون عمل فلا فرق بين إنسان يحملها أو كتاب يحويها (٢).

ومن أجل هذا اتجه فلاسفة الإسلام إلى الاهتمام بالفضيلة والدعوة إليها، والبحث عن أمهاتها وما يندرج تحتها من فضائل فرعية. فأمهات محاسن الأخلاق عندهم هى الفضائل الأربعة وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدل والباقى فروعها . ولم يبلغ كمال الاعتدال فى هذه الفضائل إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والناس بعده متفاوتون فى القرب والبعد منه (٣). فقد تجسد فى شخص رسول الله

---

(١) المعجم السابق جـ ٢ ، ص ١٤٩ .

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام ، مكتبة الخانجى للنشر ، القاهرة ، ١٩٤٥م ، ص ١١٥ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ، المجلد ٣ ، جـ ٨ ، ص ٩٩ .

صلى الله عليه وسلم كل معانى البساطة والتواضع ، فقد كانت حياته مثال الاعتدال والتعفف الذى يطهر النفس ويقيها من أضرار الرذائل<sup>(١)</sup>.

ولهذا فإن الفضيلة تعنى الاعتدال فهى وسط بين الإفراط والتفريط ، فالشجاعة مثلاً وسط بين التهور والجبن ، والكرم وسط بين الإسراف والبخل ، والتواضع وسط بين الخجل وانعدام الحياء . إلى غير ذلك من الفضائل التى هى وسط وكلا طرفيهما إفراط وتفريط .

ويجب أن ننوه إلى أن الوسط الذى يكون الفضيلة ليس نصف المسافة بين نقطتين محددتين فى ذاتهما ، إنه وسط قائم بالنسبة للإنسان بين فعلين متطرفين فى أحدهما وإفراط والآخر تفريط<sup>(٢)</sup>. فالفرق بين الإفراط والتفريط ، أن الإفراط يستعمل فى تجاوز الحد من جانب الزيادة، والتفريط يستعمل فى تجاوز الحد من جانب النقصان والتقصير .

وهذا الاعتدال نجده من قبل عند " أرسطو " الذى يوصى العاقل باجتناّب الإفراطات من كل نوع سواء كانت بالأكثر أو بالأقل ، ولا يطلب إلا الوسط . ويعلل هذا بأن الإفراط بالأكثر خطيئة ، والإفراط بالأقل هو كذلك مذموم ، والوسط وحده هو الحقيق بالثناء . فهو يرى

---

(1) D.M. Doualdson : Studies in Muslim Ethics, London , 1963 , p. 191 .

وانظر د. صلاح رسلان : الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، مكتبة نهضة الشرق للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٥م ، ص ٢٤٣ .

(٢) نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ، مكتبة الدراسات الفلسفية ، القاهرة ، ص ٢١ . وانظر د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، ط ٤ ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٤ ، ص ٢٢٢ .

أن أساس الفضائل هو " خضوع الشهوات لحكم العقل " ، وبعبارة أخرى " تسليم زمام الشهوات للعقل يقودها " . وهناك طرفان ينبغي تجنبهما الطرف الأول محاولة استئصال الشهوات ، والطرف الثاني إرخاء العنان لهما والانهماك فيها ، إنما الفضيلة فى الاعتدال ، فلا يطغى أحدهما على الآخر (١).

وعلى هذا فالتوسط والاعتدال هو أن يقف الإنسان عند الحد الذى أمر به الدين والعقل، فلا تحمله شهواته على الاعتداء على الناس، ولا تذهب به إلى ما يضره فى خلقه أو دينه أو بدنه ، ولا تحمله على ما نهاه عنه الدين من حقد وحسد وطمع وغير ذلك ، فمن توسط فى هذه الشهوات سواء شهوة جاه أو مال أو منصب أو لذة من اللذات البدنية ، واقتصر على ما هو مشروع فيها فقد ملك زمام العدل مع نفسه ومع الناس ، أما إذا طغت عليه شهوته حملته على الخروج عما أمر الله به (٢).

وعلى ذلك فإن ضبط النفس يبدأ من التحكم فى الشهوات ويمتد حتى يصل إلى السيطرة الكاملة على الذات ، ومعنى السيطرة على الذات هو تنظيمها ، ولكن الوظيفة الحقيقية لضبط النفس ليس معناه إهمال أى شكل من أشكال الحياة الشخصية ، ولكن بالتوافق والانسجام بين كل هذه الأشكال للوصول إلى تحقيق الهدف الأسمى من تلك

---

(١) أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، جـ ١ ، ص ٢٤٦ ، ٢٥٠ ، ٢٥٧ .

(٢) عبد الرحمن الجزيرى : العدل ، مجلة الأزهر ، المجلد ١١ ، مطبعة الأزهر ، القاهرة ، ١٣٥٩ هـ - ١٩٤٠ م ، ص ٤٥٩ .

الحياة<sup>(١)</sup>.

فضبط النفس لا يعنى فقط السيطرة على عواطفنا ورغباتنا ، ولكنه يتخذ من المنطق مرشداً يوضح له المدى الذى عنده يجب إشباع هذه الرغبات ، فإن ضبط النفس يحتاج إذن إلى الاعتدال<sup>(٢)</sup>.

هذا الاعتدال نجده أيضاً عند أكثر فلاسفة الإسلام الذين أقروا بوسطية الفضيلة ، فلو اتجهنا إلى " الفارابى " فنجده يرى أن الفضيلة وسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط ، وفى هذا يقول : "العمل الصالح هو العمل المتوسط لأن الإفراط مضر بالنفس والجسد معاً " <sup>(٣)</sup>.

وهذا الأمر نجده عند " مسكويه " الذى يرى أن الفضيلة وسط بين طرفين ، وأن أحد طرفى كل وسط إفراط والآخر تفريط ، يعنى الزيادة عليه والنقصان منه ، ويرى أن الشريعة هى التى ترسم فى كل واحد من هذه الأشياء التوسط والاعتدال ، فالشريعة تأمر بالأشياء المحمودة لأنها من عند الله عز وجل ، فلا تأمر إلا بالخير ، وهى أيضاً تنهى عن جميع الرذائل <sup>(٤)</sup>.

أما " ابن سينا " فقد سمى الانسجام القائم بين جميع الفضائل

---

(1) J.Welton : Ground work of ethics , London , 1963 . p. 191 .

(2) William Lillie : An Introduction to ethics, London , p. 314 .

(٣) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة (ضمن مجموعة رسائل) ط ١ ، دار

المعارف العثمانية ، ١٣٤٥هـ - ١٩١٦م ، ص ١٠ ، ١١ .

(٤) مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص ٩٥ ، ٩٧ .

بالوسط وهو التوسط بين رذيلتين الإفراط والتفريط<sup>(١)</sup>.

وإلى مثل هذا يذهب أيضاً " الغزالي " والذي يرى أن الفضيلة وسط بين طرفين فلم تجنح إلى الإفراط أو التفريط ، فهي اعتدال ومعيارها العقل والشرع معاً . فلا أحد منهما يستغنى عن الآخر لأن كلا منهما يكمل الآخر<sup>(٢)</sup>. أى أن حد الاعتدال ومعياره عند الغزالي هو العقل والشرع معاً . فباحثكام الإنسان إليهما يعلم حد الاعتدال المحمود.

وفكرة الوسطية هذه نجدها أيضاً لدى " أبى حيان التوحيدي " حين ذهب إلى القول بأن الفضيلة وسط . ولعل ذلك لكونها متفقة مع التوجيه الإسلامى فى النظر إلى الوسط والاعتدال والتوازن فى كل شئ<sup>(٣)</sup>.

فمن خلال ما سبق نجد فى آراء فلاسفة الإسلام فى تحديد وسطية الفضيلة اتفاقاً تاماً على أن الفضيلة وسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط ، أى أنهم قرروا وسطيتها طبقاً لروح الإسلام . وهذا نفس ما قرره القرآن الكريم والذي جاء فى قوله تعالى " **وجعلناكم أمة وسطاً** " البقرة / ١٤٣ .

---

(١) ابن سينا : رسالة فى العهد ( ضمن مجموعة رسائل ) ط ١ ، مطبعة العجائب القسطنطينية ، ١٢٩٨هـ - ص ١٠١ . وانظر له أيضاً " رسالة فى الأخلاق " (ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات ) تحقيق وتقديم د. حسن عاصى ، ط ١ ، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان - بيروت ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، ص ١٩٥ .

(٢) الغزالي : الأربعين فى أصول الدين ، ط ٢ ، مطبعة الكردى ، مصر ، ١٣٤٤هـ - ص ١٧٩ .

(٣) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، تحقيق السندوبى ، ط ١ ، مطبعة الرحمانية بمصر ، ١٤٤٧هـ - ١٩٢٩م ، ص ٢٥٣ .



يعنى من هذا أن مذهب الاعتدال هو أقرب المذاهب إلى فهم الأخلاق المحمودّة في الإسلام ، على اعتبار أن خلق الاعتدال فضيلة مستقلة تدل على طبع سليم ، وعقل رشيد يقدران لكل عمل قدره ، ولا يمنعهما الاعتدال أن يذهبا به إلى غاية الكمال<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا القول يثير تساؤلاً وهو : إذا كان حد الاعتدال في الوسط فهل يعنى هذا أن كل فضيلة وسط ؟

مما هو جدير بالذكر أن الفضيلة إذا كانت وسطاً بين طرفين ، فليس معنى ذلك أن الفضائل كلها أوساط ، فهناك العديد من الفضائل ليس لها وسط ، فإذا كانت الشجاعة والعفة والحكمة والكرم وغيرهم أوساطاً لرذائل أحدهما إفراط والآخر تفريط ، فهناك فضائل ليس لها أوساط مثل الخير والصدق والعدالة وغير ذلك . فلا وسط بين الخير والشر ، ولا وسط بين الصدق والكذب ، ولا وسط بين العدل والظلم وغير ذلك من الفضائل التي ليس لها وسط ، فكل وسط فضيلة وليس كل فضيلة وسط .

وهذا نفس ما أقره ابن حزم فقد نجده يشير بأنه ليست كل فضيلة وسط فمثلاً فضيلة العدل لا يكتنفه رذيلتان بل رذيلة الجور المقابلة له ، إذ ليس بين العدل والظلم وسط<sup>(٢)</sup>.

---

(١)عباس محمود العقاد : حقائق الإسلام وأباطيل خصومه . نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٩م ، ص ٢٤٨ .

(٢) ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلس ، حققها وعلق عليها وقدم لها د. إحسان عباس ، مطبعة دار الهنا ، مكتبة الخانجي ، القاهرة . ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

بالإضافة إلى ذلك فإن لتطبيق فكرة الوسطية حدود بالنسبة إلى  
الأفعال التي هي شر في ذاتها مثل السرقة والكذب والقتل والطمع  
والخيانة والظلم والجهل والجبن والغرور وإلى غير ذلك بالنسبة إلى هذه  
الأمور لا تطبيق لقاعدة الوسطية لأنها شر كلها . ولهذا فليس قوام  
الأخلاق كله في التوسط أو الاعتدال .

## القدم والحدوث

القدم Anteriority

الحدوث Contingency

القدم لغوياً هو كل من تقدم وجوده حتى سمي قديماً فذلك حقيقة فيه<sup>(١)</sup>. واصطلاحاً يقال القدم على وجهين: القدم بالقياس والقدم المطلق، فالقدم بالقياس هو شئ آخر فهو قديم بالقياس إليه ، والقدم المطلق على وجهين : يقال بحسب الزمان ، وبحسب الذات ، فالذى بحسب الزمان هو الذى وجد فى زمان ماض غير متناه ، والذى بحسب الذات هو الذى ليس لوجود ذاته مبدأ به وجد ، أى ليس له علة ، وليس ذلك إلا للبارئ عز وجل وهو الواحد الحق تعالى<sup>(٢)</sup>.

أما الحدوث هو كون الشئ مسبوقاً بالعدم ، وهو ضربان : حدوث زمانى وهو كون الشئ مسبوقاً بالعدم زماناً ، وحدث ذاتى وهو افتقار الشئ فى وجوده إلى الغير<sup>(٣)</sup>.

وقد تعد مشكلة القدم أو الحدوث من أهم المشكلات التى شغلت أذهان المتكلمين وكثير من الفلاسفة لارتباطها بأصول الدين، ولهذا فقد

---

(١) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ، ص ٥٢٦ .

(٢) ابن سينا : رسائل ابن سينا ( رسالة الحدود ) ص ١٠٢ . وانظر المعجم

السابق ص ٥٢٦ . وانظر أيضاً د. يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، د. يوسف

شلالة : المعجم الفلسفى ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٣) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، تصدير د. إبراهيم مذكور ، ص ٧٠ .

دار خلاف كبير حول القول بقديم العالم أو حدوثه ، فهناك اتجاهين :-

الأول: أيد القول بالحدوث والذي يمثلته أهل السنة وأئمة المسلمين وعلماء الكلام وكثير من فلاسفة الإسلام كالكندي والغزالي وابن حزم.

الثاني: أيد القول بالقدم وهم بعض الفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد .

وإذا اتجهنا إلى المعتزلة فنجد أنهم بحثوا مشكلة القدم والحدوث تحت تأثير إسلامي فهم بوصفهم علماء كلام أساسا اتجهوا إلى القرآن الكريم يلتمسون فيه الأدلة على حدوث العالم ، حيث نبه القرآن إلى قدم الخالق وحدوث المخلوق ، وأن الله القديم وحده ولا قديم سواه. فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى خلق العالم من عدم فهو سابق على العالم من حيث هو خالقه وهو علة وجوده (١).

فلفظ القدم أو الحدوث لم يرد في القرآن الكريم ، ولكن ورد فيه ما يشير إليه بقوله تعالى: " هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم" الحديد/ ٣ . ويذهب الزمخشري في تفسيره إلى القول بأن المقصود بالأول : القديم الذي كان قبل كل شيء. والآخر: الذي يبقى بعد هلاك كل شيء. والظاهر: أي الظاهر بالأدلة عليه.

---

(١) د. محمد صالح: علم الكلام ص ٢٣٠ ، ٢٣٥ .

والباطن: لكونه غير مدرك بالحواس<sup>(١)</sup>.

فالمعتزلة ترى أن العالم محدثاً مخلوقاً ومادام العالم مخلوقاً فلا بد له من محدثاً وخالقاً وهو الله سبحانه وتعالى ، فهو الخالق والصانع والمبدع والمحدث، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى آياته العديدة والتى تدل على أنه تعالى الخالق ولا خالق سواه ، وأنه وحده القديم ولا قديم سواه . ومن ذلك قوله تعالى :

**" هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنى تؤفكون" فاطر/ ٣ .**

**" ذلكم الله ربكم خالق كل شئ لا إله إلا هو " غافر/ ٦٢ .**

**" هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش" الحديد/ ٤ .**

**" وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون" الأنعام/ ٧٣ .**

وغير ذلك من الآيات القرآنية التى تدل على خلق الله للعالم ، وأنه تعالى هو وحده الخالق وهو القديم وهو المحدث والمبدع ولا مبدع سواه ، ولا خالق سواه.

وقد تابع الأشاعرة المعتزلة فى الاستدلال على حدوث العالم ، وأثبتوا أن العالم حادث مخلوق ولا بد له من أحدثه وأبدعه وخلقته من العدم وهو الله. فأنه عندهم موجود قبل الموجودات ، وهو قديم ولا قديم

---

(١) الزمخشري: الكشف ، حـ ٢ ، ط ١ ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ١٩٤٦م ،

ص ٢٣٤ . وأنظر المرجع السابق ص ٢٣٠ - ٢٣٢



سواه ، ولا إله إلا هو ، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ ، وخلق ما خلق ، فهو وحده المنفرد بالقدم والخلق والبقاء والوحدانية (١).

ومما يدل على حدوث العالم ووجود المحدث عند الأشعرى قوله تعالى : **"وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي قرارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ، فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مَضْغَةً ، فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ "** المؤمنون ١٢-١٤ . فهذا من أوضح ما يقتضى وجوده تعالى ، ويدل على إرادته وتدبيره ، ويقتضى الدلالة على حدوث الإنسان ووجود المحدث (٢).

فالحادث عند الأشاعرة هو المسبوق بالغير ، فالموجود ينقسم إلى قديم وحادث .

فالقديم : هو الموجود الذى لا أول لوجوده .

والحادث : هو الموجود الذى له أول (٣).

فالموجود الذى لا أول لوجوده هو الله سبحانه وتعالى ، فهو تعالى أول الوجود ، والسبب الأول فى وجود الأشياء وهو واحد لا شريك له .

---

(١) انظر الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، جـ ١ ، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٢) الأشعرى : أصول أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. محمد السيد الجليند ، المكتبة الأزهرية للتراث - سلسلة التراث السلفى ص ٣٤ .

(٣) عبد الرحمن الإيجى : المواقف فى علم الكلام ، مكتبة المتنبى ، القاهرة ص ٧٦ وأنظر الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود ، راجع التحقيق د. محمود الخضيرى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٦٥ م ، ص ٧٧ .

وأما الحادث فهو العالم وعلة وجوده ومحدثه ومبدعه هو الله سبحانه وتعالى الخالق والصانع والمبدع.

ففكرة الحدوث قد استلزمت في رأى الأشعرى القول بأن الله موجود وقديم ، وغير مشابه للحوادث ، وبسيط وغير مركب ، وبقا إلى الأبد أيضا لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه. كما استلزمت أيضا القول بأنه حى قادر مرید وليس ذلك فحسب بل استلزمت كذلك ان يكون سمعياً وبصيراً ومتكلماً<sup>(١)</sup>.

ويشير الباقلانى فى إثبات حدوث العالم بأن العالم محدث وإنه لابد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور ، والدليل على ذلك أن الكتابة لابد لها من كاتب ، ولابد للصورة من مصور ، وللبناء من بانٍ ، وأننا لا نشك فى جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صائغ ، فوجب ان تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها وإذ كانت ألطف وأعجب صنعا من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا فإن الأشاعرة لا تخالف المعتزلة بل تتفق معها فى القول بأن العالم محدث وان محدثه ومبدعه هو الله سبحانه وتعالى ، وهو الصانع والخالق والمبدع وهو وحده القديم ولا قديم سواه ، وهو وحده الخالق ولا خالق غيره ، وهو واحد لا شريك له ، له الملك وهو على كل شئ قدير. فهو وحده تعالى المنفرد بالقدم والبقاء والخلق

---

(١) د. حمودة غرابية: أبو الحسين الأشعرى ، مطبعة الرسالة ص ٩٣

(٢) الباقلانى: التمهيد " فى الرد على الملحدة والمعتزلة والرافضة والخوارج والمعتزلة " ، ص ٤٤ ، ٤٥ .

ولقد استفاد الكندي وهو أول فلاسفة الإسلام من آراء المعتزلة في حدوث العالم وقد تأثر بها ، فقد ذهب موافقاً المتكلمين في عصره إلى أن للكون علة أولى وهي الله الذي خلق العالم ودبره ونظمه ، وجعل بعضه علة بعضه الآخر . وبهذا كان الكون موجود من العدم لأنه من أبداع الله . وهذا يعني أن الكندي يذهب إلى حدوث العالم لا إلى قدمه . فقد كان للكندي بما قدمه من آراء على خلق العالم وحدثه كان ذو أصالة إسلامية دعت للتوفيق بين المجال الفلسفي والمجال الديني . ونجد أيضاً ابن حزم قد تأثر بآراء المعتزلة في حدوث العالم بدرجة واضحة ، والذي أقر حدوث العالم . فهو يعد الصورة الكاملة لدى أهل السنة والجماعة في هذا الصدد<sup>(١)</sup>.

أما ابن رشد فقد أهتم اهتماماً كبيراً بالبحث في هذه المشكلة والذي أيد القول بقدم العالم معللاً بذلك ارتباط العلة والمعلول ، وأن العالم لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولاً له ، ولكنه يقدم الباري عليه كتقديم العلة على المعلول ، وهو يقدم بالذات لا بالزمان . ولهذا أخذ ابن رشد يدافع عن الفلاسفة الذين أيدوا القول بقدم العالم كالفارابي وابن سينا وابن طفيل ، وفي نفس الوقت قالوا بأدلة وجود الله ، إذ يرى أن هذا يعد شيئاً طبيعياً ، وخلافاً لما أرتأه الغزالي الذي أيد القول بحدوث العالم ، فقد وصف الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم بالتناقض لأنهم في

---

(١) د. محمد صالح: فلاسفة الإسلام ص ٦٤ ، ٦٦ وانظر الكندي : رسائل

الكندي الفلسفية ص ١١٣ وما بعدها . وانظر ابن حزم: الفصل في الملل

والأهواء والنحل ، ح ١ ص ٢٠ وما بعدها.

الوقت الذى يقولون فيه بقدّم العالم يقدمون لنا أدلة على وجود الله. لهذا كان يعجب لقولهم بالقدّم وفى نفس الوقت يقدمون الأدلة على وجود الله، وهذا ما دفع الغزالي إلى الهجوم على هؤلاء الفلاسفة (١).

هكذا فإن كل ما قدمه المتكلمين من معترلة وأشاعرة ، ومن تابعهم من فلاسفة الإسلام فى إثبات حدوث العالم وخلقه يعد أحد النماذج التى حاولوا من خلالها التوفيق بين الدين والفلسفة من ناحية ، ومن ناحية أخرى يعد إقرارهم بحدوث العالم أحد الدعائم التى يقوم عليها إثبات وجود الله ، لأن حدوث العالم يدل على وجود محدثه ومبدعه وخالقه وهو الله سبحانه وتعالى ، فهو تعالى الخالق والصانع والمبدع.

---

(١) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ط ٤ ، دار المعارف ،

١٩٨٤ م ص ١٣٧ ، ١٣٨.

## الوعد والوعيد

الوعد Promise

الوعيد Menace

Threat

الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل . أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل (١).

فالوعد والوعيد أمران أقرتهما جميع الفرق الإسلامية ، ولهذا نجد ذلك واضحاً في مذهب المعتزلة ، فنجد تمسكها بالوعد والوعيد تمسكاً قوياً لأنه يرتبط عندها بالعدل الإلهي ، فلما كان الله عادلاً فهو صادق في وعده ووعيده .

فالوعد والوعيد عند المعتزلة هو الأصل الثالث من الأصول الخمسة وهو أن الله لا يغفر لمرتكبي الكبائر إلا بالتوبة ، وأنه الصادق في وعده ووعيده ، ولا مبدل لكلماته (٢).

والمعتزلة كفرقة إسلامية ليست في حاجة إلى التدليل على مسألة الحساب أو الثواب لأنها من أركان العقيدة ولا يجادل فيها مسلم ، إلا أن اختلافهم كان في تصورهم للحساب والعقاب ، ذلك التصور الذي يتضح فيه المعنى الأخلاقي والذي أقردوا له أصلاً من أصولهم ، وهو أصل

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٤ .



الوعد والوعيد وهو بدوره مستمد من أصل العدل<sup>(١)</sup>. إذ يقتضى العدل الإلهى إثابة الأخيار وعقاب الأشرار ، وذلك لأن الإنسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب<sup>(٢)</sup>.

أما أهل السنة والجماعة فيقولون عن الوعد والوعيد أنه كلام الله الأزلى قد وعد على ما أمر ، وأوعد على ما أنهى ، فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا يتبين أن هناك اختلاف بين أهل السنة والمعتزلة ، فإن أهل السنة والجماعة قد ذهبوا إلى أن الثواب والعقاب تابع لكلام الله الأزلى ، ويؤكدون أن الإنسان إنما ينجو ويستحق الثواب بوعد من الله ، ويستوجب العقاب بوعيد منه ، وينظرون إلى الوعد والوعيد على أنهما من تقديرات الله الأزلية التى لا دخل للعقل الإنسانى فى تغييرها أو تبديلها . أما المعتزلة فقد ذهبت على العكس من ذلك بأنه لا كلام فى الأزل ، وإنما أمر ونهى ، ووعد و أوعد بكلام محدث ، فمن نجا فبفعله استحق الثواب ، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب ، والعقل من حيث الحكمة يقتضى ذلك<sup>(٤)</sup>.

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٣ ، وانظر د. محمد صالح : الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة ، ص ١٣٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٣ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والامل ( فرق وطبقات المعتزلة ) تحقيق وتعليق د. على سامى النشار ، أ. عصام الدين محيى محمد على ، دار المطبوعات الجامعية ، القاهرة ، ١٩٧٢م . ص ١٨٣ .

(٤) المرجع السابق ص ١٨٣ . وانظر د. يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٢م ، ص ١١٩ .

ولعل ما ذكره المعتزلة هو نفس ما أيده القاضي عبد الجبار  
والذى يرى أن الثواب والعقاب ينصب على أفعال الإنسان التى يقتضيها  
العقل ، أى أن العقل عنده يحكم على الفعل الذى يقوم به الإنسان بالخير  
أو الشر ، فإذا كان خيراً استحق الثواب الذى وعده الله به ، وإذا كان  
شراً استحق العقاب الذى توعد له تعالى به . ولهذا فإن الثواب والعقاب  
عنده لاحقان للفعل الإنسانى ومتوقفان على هذا الفعل .

وهذا نفس ما أشار إليه ابن حزم ، فقد أكد ابن حزم وعد الله  
ووعيده لأنه ثابت بالنص والحس والعقل ، وإن كل منا سيحاسب على  
ما قدم من أعمال ، وأن الله يغفر لمن يشاء وأنه تعالى برحمته قد يغفر  
كل الذنوب ما عدا الشرك بالله (١).

وعلى هذا كفر ابن حزم كل من أنكر وعد الله ووعيده ، وكفر  
من أسقط آيات الوعيد وأخذ يذهب قائلاً : " من أسقط آيات الوعد  
والوعيد فقد كفر لأنه ترك ظاهر تلك النصوص القرآنية التى تؤكد  
صدق الله فى وعده للمطيعين بالثواب ، ووعيده للمخالفين العصاة  
بالعقاب " (٢).

ومن الآيات القرآنية التى تؤكد وعد الله ووعيده ، وأنه سبحانه  
وتعالى يفى بوعدته للمؤمنين من خلقه بالثواب ، وتوعد للكافرين منهم

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، جـ ٤ ، ص ٤٩ . وانظر

د.سهير فضل الله : ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية ، رسالة دكتوراة ، كلية

البنات - جامعة عين شمس ، ١٩٧٤م ، ص ٣٠٦ .

(٢) ابن حزم : المصدر السابق ، ص ٥٠ .

بالعقاب قوله تعالى :

"وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم فى الأرض " النور/ ٥٥.

" وعد الله حقاً ومن أصدق من الله قيلاً " النساء/ ١٢٢ .

" وهذا ما توعدون ليوم الحساب " ص/ ٥٣ .

" وهذه جهنم التى كنتم توعدون أطلوها اليوم بما كنتم تكفرون " .  
يس/ ٦٣-٦٤ .

" ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين " يس/ ٤٨ .

" وهذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون " يس/ ٥٢ .

وغير ذلك من الآيات القرآنية الحكيمة والتى تؤكد وعد الله  
ووعيده ، وعده للمؤمنين الصالحين بالثواب على ما فعلوه من خير  
ونفع ، وتوعده للعصاة على ما فعلوه من شر وسوء . كما جاء فى قوله  
تعالى : " فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره " .  
الزلزلة/ ٧-٨ .

## المصادر والمراجع

### أولاً : المصادر والمراجع العربية :

- ١- د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، جـ ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣ م .
- ٢- ابن المرتضى : المنية والأمل ( فرق وطبقات المعتزلة ) تحقيق وتعليق د. على سامى النشار ، أ. عصام الدين محى محمد على ، دار المطبوعات الجامعية ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
- ٣- ابن حزم : الأخلاق والسير فى مداواة النفوس ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى ، ط ٣ ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م .
- ٤- ابن حزم : الأصول والفروع ، تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عاطف العراقى ، د. سهير فضل الله أبو وافية ، د. إبراهيم إبراهيم هلال ، ط ١ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٨ م .
- ٥- ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، جـ ٣ ، ط ٢ ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٥ م .
- ٦- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلس ، حققها وعلق عليها وقدم لها د. إحسان عباس ، مطبعة دار الهنا ، مكتبة الخانجي ، القاهرة .
- ٧- ابن خلدون : المقدمة ، ط ٤ ، دار الكشاف ، بيروت ، ١٩٨٧ م .
- ٨- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ( ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ) ط دار الآفاق ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٢ م .

- ٩- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق الأب موريس بويج ،  
ج ٢ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م .
- ١٠- ابن رشد : تلخيص الخطابة ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي ،  
دار القلم ، بيروت - لبنان .
- ١١- ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة ، تحقيق د. محمود قاسم ،  
راجعه وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بتروث ، د. أحمد عبد  
المجيد هريدي ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٨١م .
- ١٢- ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، القسم الأول ،  
ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠م .
- ١٣- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال  
(ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ) ط دار الآفاق ، بيروت - لبنان ،  
١٩٨٢م .
- ١٤- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات " القسم الطبيعي " تحقيق  
د. سليمان دنيا ، ج ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٠م .
- ١٥- ابن سينا : الرسالة العرشية ( ضمن مجموعة رسائل ابن سينا )  
حيدر آباد ، دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٣هـ .
- ١٦- ابن سينا : القانون في الطب ، ج ١ ، مكتبة المثنى - بغداد .
- ١٧- ابن سينا : القضاء والقدر ( ضمن كتاب جامع البدائع ) ط ١ ،  
مطبعة السعادة ، ١٩١٧م .
- ١٨- ابن سينا : النجاة ( في الحكمة المنطقية والطبيعية الإلهية ) نقحه  
وقدم له د. ماجد فخري ، ط ١ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ،  
١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .



١٩- ابن سينا : رسائل ابن سينا " رسالة الحدود " حققته وترجمته  
وعلقت عليه أمله جواتشون ، منشورات المعهد الفرنسي للآثار  
الشرقية ، القاهرة ، ١٩٦٢ م .

٢٠- ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية " ضمن تسع رسائل فى  
الحكمة والطبيعات " تحقيق وتقديم د. حسن عاصى ، ط ١ ، دار  
قابس للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ م .

٢١- ابن سينا : رسالة فى العهد ( ضمن مجموعة رسائل ) ط ١ ،  
مطبعة العجائب القسطنطينية ، ١٢٩٨هـ .

٢٢- ابن سينا : رسالة فى علم الأخلاق ( ضمن تسع رسائل فى  
الحكمة والطبيعات ) تحقيق وتقديم د. حسن عاصى ، ط ١ ، دار  
قابس للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان - بيروت ، ١٤٠٦هـ -  
١٩٨٦ م .

٢٣- د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار  
الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٩ م .

٢٤- أبو حيان التوحيدى : المقابسات ، تحقيق السندوبى ، ط ١ ، مطبعة  
الرحمانية بمصر ، ١٤٤٧هـ - ١٩٢٩ م .

٢٥- أحمد فريد الرفاعى : الغزالى ( ضمن سلسلة زعماء الفلسفة  
والأدب والأخلاق ) المجلد الأول ، مطبعة عيسى البابى الحلبي ،  
القاهرة ، ١٩٣٦ م .

٢٦- د. أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام ، مكتبة الخانجى  
للنشر ، القاهرة ، ١٩٤٥ م .

٢٧- د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ( المعتزلة ) ج ١ ، ط ٤ ، مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية ، ١٩٨٢ م .

٢٨- أرسطوطاليس : التحليلات الأولى ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي ، ج ١ ، دار القلم ، بيروت .

٢٩- أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهاير ، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، ج ١ ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٤٣هـ - ١٩٢٤ م .

٣٠- الأشعري : أصول أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. محمد السيد الجليند ، المكتبة الأزهرية للتراث ، سلسلة التراث السلفي ، القاهرة .

٣١- الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق د. حمودة غرابة ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة .

٣٢- الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج ١ ، ط ١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠ م .

٣٣- البارون كارادفو : ابن سينا ، نقله إلى العربية عادل زعيتر ، راجعه وقدم له محمد عبد الغنى حسن ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٧٠ م .

٣٤- الباقلاني : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦٣ م .

٣٥- الباقلانى : التمهيد " فى الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة " ضبطه وقدم له وعلق عليه د. محمود محمد الخضيرى ، د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٤٧ م .

٣٦- الجرجانى : التعريفات ، مطبعة مصطفى البابى ، القاهرة ، ١٩٣٨ م .

٣٧- الجرجانى : شرح المواقف فى علم الكلام (الموقف الخامس ) تعليق د. أحمد المهدي ، مكتبة الأزهر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦ م .

٣٨- الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد ، حققه د. محمد يوسف موسى ، وعلى عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجى ، ١٩٥٠ م .

٣٩- الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود ، راجع التحقيق د. محمود الخضيرى ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

٤٠- الزمخشري : الكشاف ، ج ٢ ، ط ١ ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ١٩٤٦ م .

٤١- الشهرستانى : الملل والنحل ، تحقيق محمد السيد الكيلانى ، ج ١ ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م .

٤٢- الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، حرره ألفرد جيوم ، دار المعارف ، بيروت ، ١٩٧١ م .

- ٤٣- الغزالي : إحياء علوم الدين ، ط ١ ، طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، دار الفكر ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م .
- ٤٤- الغزالي : الأربعين في أصول الدين ، ط ٢ ، مطبعة الكردى ، القاهرة ، ١٣٤٤هـ .
- ٤٥- الغزالي : القسطاس المستقيم ، تحقيق محمد ركابى الرشيدى محمد ، دار الرسالة للطباعة ، القاهرة .
- ٤٦- الغزالي : المستصفى فى علم الأصول ، ج ٢ ، ط ٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٢م .
- ٤٧- الغزالي : شفاء الغليل ، تحقيق د. حمد عبيد الكبيسى ، ط ١ ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م .
- ٤٨- الغزالي : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ط ١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م .
- ٤٩- الغزالي : معيار العلم فى فن المنطق ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩م .
- ٥٠- الغزالي : ميزان العمل ، صححه وعلق عليه محمد مصطفى أبو العلا ، مطبعة الجندى ، القاهرة .
- ٥١- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مطبعة وهبه ، ط ٢ ، ١٩٤٨م .
- ٥٢- الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ( ضمن مجموعة رسائل ) ط ١ ، دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٤٥هـ - ١٩١٦م .

٥٣- الفارابى : عيون المسائل ( ضمن كتاب المجموع ) مطبعة السعادة ، ط ١ ، القاهرة ، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م .

٥٤- القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمى ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

٥٥- القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ( ضمن رسائل العدل والتوحيد ) دراسة وتحقيق د. محمد عماره ، ج ١ ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١م .

٥٦- القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (الأصلح- استحقاق الذم - التوبة ) ج ١٤ ، تحقيق مصطفى السقا ، مراجعة د. إبراهيم مذكور ، إشراف د. طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م .

٥٧- القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجويز ) ج ٦ ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، مراجعة د. إبراهيم مذكور ، إشراف د. طه حسين ، ط ١ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م .

٥٨- القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التكليف) ج ١١ ، تحقيق محمد على النجار ، د. عبد الحليم النجار ، مراجعة د. إبراهيم مذكور ، إشراف د. طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م .



- ٥٩- القاضي عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التوليد)  
ج٩ ، تحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد ، مراجعة د. إبراهيم  
مذكور ، إشراف د. طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف  
والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .
- ٦٠- القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد  
بن الحسين بن أبى هاشم ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، ط٢ ،  
مكتبة وهبه للنشر ، القاهرة ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م .
- ٦١- الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق وتقديم د. محمد عبد  
الهادى أبو ريدة ، ط٢ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠ م .
- ٦٢- الماتريدى : التوحيد ، تحقيق د. فتح الله خليف ، دار الشروق ،  
بيروت ، ١٩٧٠ م .
- ٦٣- بدران أبو العينين بدران : تاريخ الفقه الإسلامى ، دار النهضة  
العربية ، بيروت - لبنان .
- ٦٤- د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، ط٣ ، دار  
النهضة العربية ، ١٩٧٦ م .
- ٦٥- د. توفيق الطويل : فى تراثنا العربى الإسلامى ، المجلس الوطنى  
للثقافة والفنون والأدب ، الكويت ، ١٩٨٥ م .
- ٦٦- جابر بن حيان : كتاب الميزان الصغير ( ضمن مختار رسائل  
جابر بن حيان ) عنى بتصحيحها ونشرها بول كراوس ، ط٢ ،  
مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤ م .

٦٧- د. جلال محمد عبد الحميد موسى : منهج البحث العلمى عند العرب ، تقديم وتحليل د. محمد على أبو ريان ، ط ٤ ، دار الكتاب اللبنانى - بيروت ، ١٩٧٢ م .

٦٨- د. حسن الشرقاوى : نحو منهج إسلامى ، جامعة الإسكندرية ، ١٩٨٧ م .

٦٩- د. حمودة غرابية : أبو الحسن الأشعرى ، مطبعة الرسالة ، ١٩٥٣ م .

٧٠- دوركايم : تقسيم العمل الاجتماعى ، ط ٢ ، ١٩٣٦ م .

٧١- ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة د. محمود محمد الخضيرى ، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥ م .

٧٢- د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ، ط ٢ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

٧٣- د. زكى الدين شعبان : أصول الفقه الإسلامى ، منشورات جامعة قاريونس - بنغازى ، ١٩٨٩ م .

٧٤- د. زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، ج ٢ ، ط ٥ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠ م .

٧٥- د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دار مصر للطباعة والنشر ، ١٩٦١ م .

٧٦- زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، منشورات النادى العربى فى يافا ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٤٧ م .

٧٧- د. سامى نصر لطف : الحرية المستولة فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧م .

٧٨- د. سميح دغيم : فلسفة القدر فى فكر المعتزلة ، ط ١ ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٥م .

٧٩- د. سهير فضل الله أبو وافية: ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة دكتوراه ، كلية البنات - جامعة عين شمس ، ١٩٧٤م .

٨٠- د. سهير فضل الله أبو وافية : العقل والوحي، جامعة عين شمس، القاهرة ، ١٩٧٩م .

٨١- د. سهير فضل الله أبو وافية : الفكر الإسلامى يرد على المستشرقين ، المكتب المصرى ، القاهرة ، ١٩٨٦م .

٨٢- د. سهير فضل الله أبو وافية : فلسفة العمل فى الإسلام ، دار الكتاب للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٦م .

٨٣- سيف الدين الأمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ، ج ١ ، مطبعة الجمعية العلمية المصرية ، القاهرة ، ١٩١٤م .

٨٤- سيف الدين الأمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، ط ١ ، نشرة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م .

٨٥- د. صلاح الدين بسيونى رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٥م .

٨٦- د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، ط ٣ ، دار المعارف - مصر ، ١٩٨٥م .

٨٧- د. عاطف العراقي : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ط ٤ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ م .

٨٨- د. عاطف العراقي : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، ط ٤ ، دار المعارف - مصر ، ١٩٧٨ م .

٨٩- د. عامر النجار : فى تاريخ الطب فى الدولة الإسلامية ، ط ٢ ، دار المعارف ، ١٩٨٧ م .

٩٠- عباس محمود العقاد : حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٩ م .

٩١- د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

٩٢- عبد الرحمن الإيجى : المواقف ، ج ١ ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥ هـ .

٩٣- عبد الرحمن الجزيرى : العدل ، مجلة الأزهر ، المجلد ١١ ، مطبعة الأزهر ، القاهرة ، ١٣٥٩ هـ - ١٩٤٠ م .

٩٤- عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، دار القلم ، بيروت - لبنان ، ١٩٧٩ م .

٩٥- د. عبد الستار الراوى : العقل والحرية ( دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار المعتزلى ) ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

٩٦- عبد العزيز عزت : المقولات الأخلاقية ، القاهرة ، ١٩٥٦ م .

- ٩٧- عبد الكريم الخطيب : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، ط ٢ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٩ م .
- ٩٨- د. عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ، مكتبة دار التراث ، القاهرة .
- ٩٩- د. على عبد الفتاح المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية ( مدخل .. ودراسة ) ط ٢ ، مكتبة وهبه ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م .
- ١٠٠- د. على عبد المعطى : رؤية معاصرة فى علم المناهج ، دار المعارف الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ م .
- ١٠١- فخر الدين الرازى : الأربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ، ١٣٥٣ هـ .
- ١٠٢- فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .
- ١٠٣- فكتور سعيد باسيل : منهج البحث عن المعرفة عند الغزالى ، دار الكتاب اللبنانى - بيروت .
- ١٠٤- د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، مكتبة سعيد رأفت للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .
- ١٠٥- كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عبد الغفار مكاوى ، راجع الترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، ط ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ م .



- ١٠٦- د. ماهر عبد القادر محمد على : المنطق ومناهج البحث  
(النظرية والتطبيق) دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٧م .
- ١٠٧- د. محفوظ على عزام : فى الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ،  
ط ١ ، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦م .
- ١٠٨- د. محمد إبراهيم الشافعى: المسئولية والجزاء فى القرآن الكريم،  
ط ١ ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
- ١٠٩- د. محمد السيد الجلند : فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام،  
مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ، ١٩٩٠م .
- ١١٠- د. محمد السيد الجلند : فى علم الأخلاق قضايا ونصوص ،  
مطبعة التقدم ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- ١١١- د. محمد جواد مغنية : فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، ط ١ ، دار  
العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٧م .
- ١١٢- د. محمد صالح السيد : الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة ،  
رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .
- ١١٣- د. محمد صالح السيد : علم الكلام ، بدون تاريخ .
- ١١٤- د. محمد صالح السيد : فلاسفة الإسلام ، بدون تاريخ .
- ١١٥- محمد عبد الله دراز : كلمات فى مبادئ الأخلاق ، المطبعة  
العالمية ، القاهرة ، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م .
- ١١٦- د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآرائه  
الكلامية الفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ،  
١٩١٦م .

- ١١٧- د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، ط ٤ ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .
- ١١٨- د. محمد مهران رشوان : مبادئ التفكير المنطقى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٤ م .
- ١١٩- د. محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣ م .
- ١٢٠- د. محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ( سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ) ط ٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .
- ١٢١- د. محمود قاسم : العقل والتقليد فى مذهب الغزالى " أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده " ( مهرجان الغزالى فى دمشق ) المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٦١ م .
- ١٢٢- د. محمود قاسم : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة لأبن رشد ، التراث الإنسانى ، المجلد ٢ ، بدون تاريخ .
- ١٢٣- د. محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، ط ٤ ، مكتبة الأنجلو المصرية للنشر ، ١٩٦٦ م .
- ١٢٤- مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ط ٣ ، مطبعة والده عباس الأول ، القاهرة ، ١٩١٨ م .
- ١٢٥- د. مصطفى حلمى وعبد المقصود عبد الغنى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٣ م .

١٢٦- د. مصطفى لبیب عبد الغنى : دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٠م .

١٢٧- د. مقدار يالجن : الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام ( دراسة مقارنة ) ط ١ ، مكتبة الخانجى بمصر ، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م .

١٢٨- منصور على رجب : تأملات فى فلسفة الأخلاق ، ط ٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥م .

١٢٩- نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة .

١٣٠- د. يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٢م .

١٣١- د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية، دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

### ثانياً : المعاجم والموسوعات العربية :

١٣٢- المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، تصدير د. إبراهيم مذكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

١٣٣- أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب خليل أحمد خليل ، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات ، المجلد الثانى ، ط ١ ، منشورات عويدات ، بيروت - لبنان ، ١٩٩٦م .

١٣٤- د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ١ ، ج ٢ ، دار الكتاب اللبنانى - بيروت ، ١٩٨٢م .

١٣٥- روني إيلي ألفا : موسوعة أعلام الفلسفة ( العرب والأجانب )  
قدم له شارل حلو ، مراجعة د. جورج نخل ، جـ ١ ، ط ١ ، دار  
الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .

١٣٦- د. عبد الأمير الأعسم : المصطلح الفلسفي عند العرب ، دراسة  
وتحقيق وتعليق د. عبد الأمير الأعسم ، الهيئة المصرية العامة  
للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩م .

١٣٧- د. عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، جـ ١ ، ط ١ ،  
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٤م .

١٣٨- د. عبد المنعم الحفني : المعجم الفلسفي ، ط ١ ، الدار الشرقية  
للطباعة والنشر ، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م .

١٣٩- د. عبد المنعم الحفني : الموسوعة الفلسفية ، ط ١ ، مكتبة  
مدبولى للطباعة والنشر ، القاهرة .

١٤٠- د. مراد وهبه : المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة والنشر  
والتوزيع ، ١٩٩٨م .

١٤١- م. روزنتال ، ب. يودين : المعجم الفلسفي المختصر ، ترجمة  
توفيق سلوم ، دار التقدم - موسكو ، ١٩٨٦م .

١٤٢- معجم أعلام الفكر الإنساني ، تصدير د. إبراهيم مذكور ، المجلد  
الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤م .

١٤٣- د. يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، يوسف شلالة : المعجم  
الفلسفي ، مكتبة يوليو ، القاهرة ، ١٩٦٦م .

ثالثاً : المصادر والمراجع الأجنبية :

- 144- Aristotle : Prior Analytics Trans. by : A.J. Jenkinsom , under the editor ship : W.D Ross , university press Oxford , 1950 .
- 145- Doualdson . D.M : Studies in Muslim Ethics , London , 1963.
- 146- Lillie . William : An introduction to Ethics , London .
- 147- Watt. M.W : Free will and Predestination in early Islam , London , 1943 .
- 148- Welton. J : Ground work of ethics , London , 1963.



## الفهرس

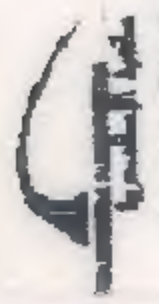
الموضوع	رقم الصفحة
* مقدمة .	٥
* شروح المصطلحات الفلسفية الإسلامية الثانية المتلازمة :	٧
- الأزل والأبد .	٧
- الأصل والفرع .	٩
- الإلزام والإلتزام .	١٢
- الأمر والنهى .	١٧
- الذات والموضوع .	٢١
- السبب والمسبب .	٢٤
- الصلاح والأصلح .	٣٠
- الظاهر والباطن .	٣٧
- العقل والشرع .	٤٠
- العلة والمعلول .	٤٨
- الفطرى والمكتسب .	٥٤
- القضاء والقدر .	٦١
- الكل والجزء .	٧١
- المادة والصورة .	٧٤
- الملاحظة والتجربة .	٧٧
- الواجب والممكن .	٨٤

الموضوع	رقم الصفحة
* شروح المصطلحات الفلسفية الإسلامية الثنائية المتناقضة :	٩٤
- الثواب والعقاب .	٩٤
- الجبر والحرية .	٩٩
- الحسن والقبح .	١٠٦
- الحق والباطل .	١١٦
- الخير والشر .	١١٩
- الصدق والكذب .	١٢٦
- الصواب والخطأ .	١٢٨
- الفضيلة والرذيلة .	١٣٠
- القدم والحدوث .	١٣٩
- الوعد والوعيد .	١٤٦
* المصادر والمراجع :	١٥٠
- أولاً : المصادر والمراجع العربية .	١٥٠
- ثانياً : المعاجم والموسوعات العربية .	١٦٤
- ثالثاً : المصادر والمراجع الأجنبية .	١٦٦





70



Bibliotheca Alexandrina



0680186